3 1761 09704106 5

UOT
27/7/2

LES SYMBOLES

DE

L'ANCIEN TESTAMENT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Introduction aux paraboles évangéliques. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12..... **6** fr.

Saint Jean-Baptiste. *Études historiques et critiques.* 1 vol. in-12, avec carte..... **8** fr. **50**

Bib. Lit.
B.

D. BUZY

DES PRÊTRES DU S.-C. DE JÉSUS (DE BÉTHARRAM)
DOCTEUR ÈS SCIENCES BIBLIQUES

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

LES SYMBOLES
DE
L'ANCIEN TESTAMENT

198126
3/10/25

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90
—
1923

NIHIL OBSTAT

H. Paillas
Sup. gen.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 23ª junii 1922.

J. Lapalme
v. g.

AVANT-PROPOS

Il arrive qu'en étudiant les abords d'un problème, l'attention du chercheur est attirée par des questions voisines dignes d'intérêt.

Ce sont les paraboles qui nous ont conduit aux symboles. Paraboles et symboles sont deux genres si apparentés, qu'ils se complètent et s'éclairent mutuellement. On ne pouvait étudier les paraboles sans relire de très près les symboles de l'Ancien Testament. Cette lecture nous a paru captivante; elle nous a retenu; les notes se sont accumulées au point de devenir bientôt un petit volume. C'est la présente monographie [1].

Elle se produit avec la modeste intention de combler une lacune. Car, chose surprenante, tandis que les commentaires spéciaux des paraboles augmentent chaque année et sont déjà légion, la littérature exégétique ne compte pas encore, à notre connais-

1. Les symboles d'Osée, d'Ezéchiel, de Daniel et de Zacharie ont déjà paru dans la *Revue Biblique*.

sance, de monographie consacrée aux symboles, pas plus en France qu'à l'étranger. Les grands dictionnaires de Vigouroux, de Cheyne et de Hastings mentionnent à peine ce mot ou l'omettent complètement. La Realencyclopädie de Haupt consacre bien plusieurs colonnes à l'étude des symboles, mais elle les considère uniquement au point de vue liturgique ou artistique. Il est permis d'estimer que c'est peu, pour un sujet d'une telle importance.

Notre but serait atteint si le présent ouvrage ramenait l'attention des exégètes sur les symboles et suscitait des travaux du même genre pour la meilleure intelligence de la sainte Écriture.

Bethléem, 19 février 1922.

LES SYMBOLES
DE L'ANCIEN TESTAMENT

CHAPITRE PREMIER

PRÉLIMINAIRES

Ce premier chapitre aurait logiquement sa place à la fin de la présente monographie, comme une synthèse groupant toutes les observations analytiques qui seront faites au cours de l'ouvrage. Il a été effectivement rédigé après le commentaire des symboles. Nous croyons néanmoins préférable de lui assigner la première place comme à des préliminaires, parce que le lecteur aime mieux connaître tout de suite comment s'y prend le commentateur, quels principes le guident, quelle méthode il emploie.

Le symbole, à l'instar de la parabole, comprend deux éléments ou deux parties : un *acte* ou une *vision*, faisant fonction de *signe*, et une *leçon*, généralement l'annonce d'un événement futur, qui est la *chose signifiée*. C'est ce que nous appellerons le *symbole proprement dit* et le *symbolisme*.

Pour plus de clarté, nous rattacherons les observa-

tions qui vont suivre à ces deux chefs principaux. Sous le premier chef (symbole) se rangeront les observations concernant le nom, la nature, la réalité, la publicité, l'efficacité des symboles; sous le deuxième (symbolisme, les remarques relatives à la méthode d'exégèse symbolique.

A. *Symbole.*

L'hébreu ne possède pas de terme spécial pour désigner les symboles; il emploie suivant les cas les vocables empruntés à des genres voisins, tels que les signes et les paraboles.

S'il s'agit de symboles dans lesquels une personne ou une chose représente une même catégorie de personnes ou de choses — ce que nous appelons les symboles-types — on se sert des mots *ôth* (אוֹת) et *môpheth* (מוֹפֵת). Oth a le sens générique de signe; môpheth celui de signe éclatant, de manifestation brillante. Il n'est pas rare de rencontrer ces deux mots accouplés comme des synonymes dans une seule et même formule. « Nous voici, moi et mes fils que Jahvé m'a donnés, *signes* et *présages* (לאותות ולמופתים) en Israël, de la part de Jahvé qui habite le mont Sion » (Is., VIII, 18) [1]. « De même que mon serviteur Isaïe est allé nu et déchaussé trois ans, *signe* et *présage* (אות ומופת) contre l'Égypte et contre l'Éthiopie... » (Ibid., XX, 3) [2].

Lorsque le symbole se rapproche de la parabole ou de l'allégorie, l'hébreu lui applique le qualificatif de *mâchâl,* qui est un discours sapientiel où domine généralement l'élément comparatif. Aussi bien le symbole ainsi entendu rentre-t-il dans la catégorie très compréhensive

1. Trad. Condamin.
2. It.

du mâchâl. « Propose un *mâchâl* à la maison rebelle », lisons-nous dans Ezéchiel, et la formule introduit le symbole de la *chaudière* (XXIV, 3). C'est généralement en ce deuxième sens qu'il sera question de symboles dans cette monographie.

Le symbole peut se définir : *un signe, acte ou vision, ayant pour but de présager un événement futur.*

C'est un genre très apparenté à la parabole, à tel point que la plupart des lois qui régissent la parabole s'appliquent également au symbole. Nous reviendrons bientôt là-dessus à propos de la méthode d'exégèse symbolique.

Nous venons de dire que le symbole peut être un acte ou une vision. Comment distinguer la vision de l'acte? Dans quelle disposition d'esprit faut-il aborder l'étude des symboles? Faut-il être *a priori* partisan de la réalité ou partisan de la fiction? Suivant que l'une ou l'autre de ces dispositions prédomine, on sera porté à interpréter les simples fictions comme des réalités, ou les faits dûment réalisés comme de simples paraboles. Il est juste de reconnaître que l'excès a surtout été commis par les partisans de la fiction. Il n'est pas rare de trouver des auteurs qui témoignent d'une véritable défiance, on serait presque tenté de dire d'une véritable *phobie*, pour l'interprétation historique et réaliste des symboles. A les entendre, la présomption serait toujours en faveur de la non-réalité; pour eux, tout se passe en vision ou en songe, tant qu'on ne possède pas l'évidence du contraire, et l'on sait que l'évidence est plutôt rare en ces sortes de matière.

Il faut bien le dire, un tel état d'esprit constitue un préjugé. Comme aucune démonstration ne vaut celle des faits, voici quelques faits empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament : ils nous diront, mieux que toutes

les discussions abstraites de principes, si la mentalité juive répugne à la réalité des symboles, et si la présomption revient de droit à l'interprétation allégorique.

En ce moment Saül revenait des champs, derrière ses bœufs, et il dit : « Qu'a donc le peuple pour pleurer? » On lui rapporta ce qu'avaient dit les hommes de Jabès. Dès qu'il eut entendu ces paroles, l'Esprit de Jéhovah le saisit, et sa colère s'enflamma. Ayant pris une paire de bœufs, il les coupa en morceaux, et il en envoya par les messagers dans tout le territoire d'Israël, en disant : « Quiconque ne marchera pas à la suite de Saül et de Samuel, aura ses bœufs traités de la même manière » (1 Sam., XI, 5-7) [1].

Le récit est clair; le procédé, on ne peut plus réaliste. Était-il nécessaire pour le but visé d'envoyer dans les principales villes d'Israël quelques morceaux de viande fraîche? Nullement, et il nous semble par surcroît, à nous autres Occidentaux du vingtième siècle, que cette exhibition a quelque chose de puéril et de primitif. Mais le nouveau roi de Juda savait ce qu'il faisait en mettant ses bœufs en pièces. Il était de son temps et il connaissait mieux que nous le tempérament de ses compatriotes et de ses sujets. Il pensait que ses menaces accompagnées de cette démonstration symbolique auraient plus d'efficacité que tous les discours platoniques pour stimuler l'humeur guerrière de ses hommes. Le fait est à retenir. On va voir qu'il a des analogues dans l'histoire de la royauté.

Jonathas explique à son ami David de quelle manière il compte lui faire connaître les dispositions de Saül à son égard. David doit se tenir caché près de la pierre d'Ezel.

Je tirerai trois flèches du côté de la pierre, comme si je visais à un but. Puis j'enverrai un jeune homme, *en lui disant :* Va,

1. Trad. *Crampon*, adoptée également pour les citations suivantes.

retrouve les flèches. Si je lui dis : Vois, les flèches sont en deçà de toi, prends-les! — alors viens, car tout va bien pour toi, et il n'y a nul danger, Jéhovah est vivant! Mais si je dis au jeune homme : Vois, les flèches sont au delà de toi, — alors va-t'en, car Jéhovah te fait partir... (1 Sam., xx, 20-22).

Le récit ajoute que Jonathas fit comme il était convenu. La flèche tirée, il cria au garçon qui l'accompagnait : « La flèche est plus loin que toi...; vite, hâte-toi, ne t'arrête pas ». Le garçon ramasse la flèche et la rapporte à son maître. David a compris; il sort de sa cachette et vient se jeter au cou de son royal ami. Ils pleurent ensemble, renouvellent leurs serments et se séparent (ibid., 35-43).

Le lecteur se demande sans doute : Puisque Jonathas et David pouvaient sans plus de difficulté concerter une entrevue dans la campagne, qu'était-il besoin de toutes ces conventions de flèches et de distances? Il semble que le fils de Saül aurait pu se contenter de dire à son ami : « Tiens-toi caché à tel endroit; je viendrai t'y rejoindre sous un prétexte quelconque, de chasse ou d'escrime; je te ferai part des dispositions de mon père, et nous aviserons au meilleur parti à prendre ». Ce luxe de réalité, que n'exigeaient en rien les nécessités de la situation, s'explique par le goût des Sémites pour les symboles extérieurs et matériels.

Dans ce temps-là, Jéroboam, étant sorti de Jérusalem, fut rencontré en chemin par le prophète Ahias de Silo, revêtu d'un manteau neuf. Ils étaient tous deux seuls dans les champs. Ahias, saisissant le manteau neuf qu'il avait sur lui, le déchira en douze morceaux, et il dit à Jéroboam : « Prends pour toi dix morceaux, car ainsi parle Jéhovah, le Dieu d'Israël : Voici que je vais arracher le royaume de la main de Salomon, et je te donnerai dix tribus. Et il aura une tribu, à cause de mon serviteur David et à cause de Jérusalem, la ville que j'ai choisie dans toutes les tribus d'Israël »... (1 Reg., xi, 29-39).

N'aurait-il pas suffi au prophète Ahias de transmettre oralement à Jéroboam le message de Jahvé? Ces brillantes promesses n'eussent pas été, ce semble, moins bien accueillies, si Ahias se fût contenté de dire au jeune prétendant : « Le royaume de Salomon va être divisé sous le règne de Roboam; Jahvé ne lui laissera qu'une tribu, et il t'en donnera dix à toi, Jéroboam — oracle de Jahvé »; et le prophète... eût économisé son manteau neuf. Il n'en fait rien, et il ajoute royalement à son oracle le spectacle d'une action symbolique.

Un des fils du prophète dit à son compagnon, dans la parole de Dieu : « Frappe-moi, je te prie ». Mais cet homme refusa de le frapper... Il trouva un autre homme, et il dit : « Frappe-moi, je te prie ». Cet homme le frappa et le blessa. *Alors* le prophète alla se placer sur le chemin du roi, et il se déguisa avec un bandeau sur ses yeux. Lorsque le roi passa, il cria vers le roi, en disant : Ton serviteur était sorti au milieu du combat; un homme s'éloigne et m'amène un homme en disant : Garde-le. S'il vient à s'échapper, ta vie en répondra, ou tu paieras un talent d'argent. — Et pendant que ton serviteur agissait çà et là, l'homme disparut ». Le roi d'Israël lui dit : « C'est là ton jugement; tu l'as rendu toi-même ». Aussitôt le prophète ôta le bandeau de ses yeux, et le roi d'Israël le reconnut pour un des prophètes. Alors il dit au roi : « Ainsi parle Jéhovah : Parce que tu as laissé échapper de tes mains l'homme que j'avais voué à l'anathème, ta vie sera pour sa vie et ton peuple pour son peuple ». Le roi d'Israël s'en alla chez lui, triste et irrité, et il arriva à Samarie (I Reg., xx, 35-43).

Ici la mise en scène n'était peut-être pas entièrement superflue : le prophète prenait ses précautions pour aborder le prince et lui faire entendre l'oracle comminatoire. Cependant, était-il nécessaire de pousser le déguisement jusqu'à recevoir tout exprès des blessures? Ces détails réalistes semblent relever eux aussi du goût très prononcé des Sémites pour les symboles réels.

Le roi d'Israël et Josaphat, roi de Juda, étaient assis chacun sur un trône, revêtus de leurs habits *royaux*, dans la place, à l'entrée de la porte de Samarie ; et tous les prophètes prophétisaient devant eux. Sédécias, fils de Chanaana, s'était fait des cornes de fer, et il dit : « Ainsi parle Jéhovah : Avec ces cornes tu frapperas les Syriens jusqu'à l'extermination. » Et tous les prophètes prophétisaient de même, en disant : « Monte à Ramoth-en-Galaad et sois vainqueur, car Jéhovah la livrera entre les mains du roi » (I Reg., XXII, 10-12).

Le réalisme de cet épisode est tel, qu'il se passe de commentaire.

Élisée souffrait de la maladie dont il mourut. Joas, roi d'Israël, descendit vers lui, et il pleura sur son visage, en disant : « Mon père ! mon père ! Char d'Israël et ses cavaliers ! » Élisée lui dit : « Prends un arc et des flèches ». Et il prit un arc et des flèches. Et Élisée dit au roi d'Israël : « Mets ta main sur l'arc ». Quand il eut mis la main sur l'arc, Élisée mit ses mains sur les mains du roi, et dit : « Ouvre la fenêtre du côté de l'Orient » ; et il l'ouvrit. Élisée dit : « Lance une flèche » ; et il lança une flèche. Elisée dit : « C'est une flèche de délivrance contre les Syriens ! Tu battras les Syriens à Aphec jusqu'à leur extermination ». Élisée dit encore : « Prends les flèches ». Et il les prit. Élisée dit au roi d'Israël : « Tire contre le sol ». Il frappa *le sol* trois fois et s'arrêta. L'homme de Dieu s'irrita contre lui et dit : « Il fallait frapper *le sol* cinq ou six fois ; alors tu aurais battu les Syriens jusqu'à leur extermination ; mais maintenant tu les battras trois fois » (2 Reg., XIII, 14-19).

Ici encore, on admirera le réalisme du tableau. Au lieu d'annoncer simplement à Joas sa prochaine victoire sur les Syriens, Élisée lui ordonne de lancer une flèche par la fenêtre, du côté de l'Orient, sauf à lui apprendre ensuite que la flèche était un symbole du triomphe. Qui plus est, au lieu de lui prédire simplement trois victoires, il lui ordonne de frapper le sol, se réservant de lui déclarer ensuite qu'il remportera autant de victoires qu'il a frappé de coups. On trouverait difficilement dans l'histoire des Sémites des faits où se révèle plus naïvement l'âme populaire de ces demi-primitifs.

Néhémie vient d'adresser de sévères reproches aux grands et aux magistrats de Palestine, qui bientôt, touchés de repentir, se déclarent prêts à s'amender, en rendant aux pauvres les biens qu'ils leur avaient extorqués. C'est Néhémie qui parle :

J'appelai alors les prêtres, et je pris d'eux serment qu'ils feraient ainsi. Et je secouai mon manteau en disant : « Que Dieu secoue de la même manière hors de sa maison et de ses biens tout homme qui n'aura pas tenu parole, et qu'ainsi cet homme soit secoué et laissé à vide! » Toute l'assemblée dit : Amen! (Néh., v, 12-13).

Quel besoin, dirons-nous, de secouer son manteau pour signifier que le Seigneur va secouer les pécheurs? A quoi l'oriental ne manquera pas de répondre : Pourquoi ne pas secouer son manteau quand il s'agit de faire entendre aux pécheurs la menace de rudes secousses spirituelles? — Le tout est de savoir s'il est préférable de *réaliser* ses métaphores. La préférence dépend des goûts de chacun.

Voici enfin un trait emprunté au Nouveau Testament.

Comme nous étions *dans cette ville* (Césarée) depuis quelques jours, il arriva de Judée un prophète nommé Agabus. Étant venu vers nous, il prit la ceinture de Paul, se lia les pieds et les mains et dit : « Voici ce que déclare l'Esprit-Saint : L'homme à qui appartient cette ceinture sera ainsi lié à Jérusalem par les Juifs et livré aux mains des Gentils. » Ayant entendu ces paroles, nous et les fidèles de Césarée, nous conjurâmes Paul de ne point monter à Jérusalem. Alors il répondit : « Que faites-vous de pleurer ainsi et de me briser le cœur? Pour moi, je suis prêt, non seulement à porter des chaînes, mais encore à mourir à Jérusalem pour le nom du Seigneur Jésus » (Act., xxi, 10-13).

L'oracle d'Agabus étant assez clair par lui-même, il semble qu'il était superflu de joindre l'action à la parole. Combien cependant l'éloquence significative de l'acte dut impressionner les spectateurs de cette scène!

Telle est la série des symboles réels qu'on relève dans

la Bible en dehors des grands recueils prophétiques. Il serait très intéressant de parcourir les anciennes littératures orientales, pour voir si le goût des réalités symboliques est aussi prononcé chez les autres Sémites que chez les Hébreux[1]. Bien des indices donnent à penser que tous les Orientaux ont eu au même degré le sens des réalités concrètes et tangibles. En tout cas, il semble que l'enquête menée dans la littérature sacrée peut être regardée comme décisive.

On ne conclura pas que tous les symboles prophétiques ont été réalisés — la liste est presque aussi longue des symboles qui ne se passent qu'en vision — mais on tiendra pour illégitime toute *présomption* défavorable à la réalité des symboles. *A priori,* il convient de n'être ni pour ni contre la réalité des symboles, un symbole pouvant, suivant les cas, être réel ou ne l'être pas. C'est à l'exégète d'étudier d'une manière objective chacun des textes allégués et de recueillir leur témoignage en juge impartial. Mais, après tout, dira-t-on peut-être, n'est-il pas entièrement oiseux de rechercher si les symboles ont été réalisés ou s'ils ne l'ont pas été? Ce qui importe, c'est leur signification, leur valeur symbolique, et il est incontestable que celle-ci peut être exprimée dans une vision avec le même bonheur que dans un symbole pleinement réalisé. Mieux vaut donc s'appliquer à dégager la leçon des symboles, sans s'attarder à ces questions ardues de réalité ou de fiction.

Si la leçon peut avoir le même relief dans une fiction que dans la réalité, on le verra ci-après. Mais il serait excessif de contester qu'un véritable intérêt historique s'attache à ces sortes de problèmes. Si l'on veut ap-

1. Je ne dispose pas des moyens nécessaires pour mener cette investigation avec assez d'ampleur.

précier à sa juste valeur l'action des prophètes auprès des foules, il n'est pas indifférent de savoir si les messagers de Jahvé ont raconté à leurs auditeurs leurs visions et leurs rêves, ou s'ils ont réalisé publiquement leurs symboles. Il est clair que la solution adoptée modifiera nos conceptions scientifiques sur la vie, l'œuvre, le génie des prophètes. Si Osée s'est contenté de réciter aux Israélites de belles allégories matrimoniales, il semble qu'il ait vécu dans une tranquillité relative; son existence, au contraire, a été traversée de pénibles événements, s'il a épousé tour à tour deux femmes de mauvaise vie. Les choses changent également d'aspect, s'il est établi qu'Isaïe a dû se montrer en public dans un costume sommaire durant de longs mois ou de longues années; ce prophète eût évidemment mieux aimé que cela ne lui fût arrivé qu'en rêve. Et de même, l'existence si mouvementée de Jérémie s'enrichit d'épisodes nouveaux, nullement dépourvus d'intérêt, s'il va réellement enfouir et déterrer une ceinture sur les bords de l'ouady Fara, briser une gargoulette dans la vallée de Hinnom, cacher de grosses pierres à l'entrée du palais pharaonique de Taphnis; surtout, s'il est contraint de porter à son cou, plusieurs années durant, un joug de laboureur. Si tous ces incidents se réalisent, nous voilà bien loin des froids exercices littéraires de cabinet, péniblement composés à tête reposée; c'est la vie, le mouvement, l'action; ce sont des épisodes de la longue tragédie que fut l'existence de Jérémie. Ces mêmes observations conviennent à plus forte raison au prophète de la captivité, Ezéchiel. S'il est réellement resté couché sur le côté près d'une année, n'ayant pour nourriture qu'un pain hétérogène et sévèrement rationné, de lui aussi on peut dire qu'il a été le protagoniste d'un drame long et douloureux. Et, encore une

fois, les conséquences d'une telle interprétation sont incalculables. C'est l'exégèse de tout un tableau de l'activité prophétique qui est à refaire.

Il n'est donc pas oiseux de rechercher s'il existe des critériums nous permettant de discerner un symbole réel d'une simple parabole.

Ces critériums existent-ils? 1° Un critérium, plutôt négatif à la vérité, a été proposé, ces temps derniers, par divers exégètes allemands. C'est un critérium *esthétique*. Il pourrait se formuler ainsi : « Il faut se prononcer contre la réalité d'un symbole qui, entendu au sens réel, serait entaché de puérilité ». La raison en est qu'il faut traiter les prophètes en hommes sérieux. Or, il est des actes qui les feraient passer pour des enfants, voire pour des gamins... On relève par exemple sous la plume de Duhm des phrases comme celle-ci : « Seul, un homme qui traite les prophètes en marionnettes, pourrait faire jouer ce rôle à Jérémie [1] ».

Il faut répondre que ce critérium n'est pas recevable. A tout le moins, il cache un regrettable anachronisme, s'il nous invite à juger l'esthétique littéraire d'autrefois d'après les principes de nos jours. Entre l'époque d'Osée et la nôtre, il y a tout de même quelque chose de changé. C'est là une vérité de fait qu'on n'oublie jamais qu'à ses dépens. On trouve puérils les symboles de Jérémie, pour ne parler que de ceux-là. Ils le sont peut-être. Et non seulement ceux de Jérémie, mais encore ceux d'Osée, ceux d'Isaïe, ceux d'Ezéchiel, ceux de Daniel, ceux de Zacharie. Il n'est peut-être pas un seul symbole prophétique qui ne nous semble d'une simplicité patriarcale et qui ne suppose une ci-

1. *Das Buch Jeremia*, p. 119.

vilisation presque enfantine. Cela doit-il nous étonner, nous choquer, nous faire crier à l'impossibilité? Ce serait notre étonnement, à son tour, qui pourrait exciter la surprise et être taxé de naïveté, car il témoignerait de bien peu de souplesse d'esprit. Qui ne sait que l'historien doit dépouiller toute rigidité préconçue et s'accommoder aux mœurs de tous les âges? Si la civilisation raffinée de nos jours ne doit pas être jugée d'après les idées des barbares, les coutumes des primitifs ne doivent pas davantage être appréciées d'après les mœurs des civilisations avancées ou décadentes; entre ces deux points extrêmes, chaque civilisation possède son degré de culture d'après lequel elle doit être jugée.

Au reste, les symboles de l'Ancien et du Nouveau Testament que nous venons de reproduire nous fournissent une précieuse contre-épreuve. S'il y a un caractère commun à tous ces épisodes, c'est bien leur simplicité, leur naïveté, Duhm serait tenté de dire leur *puérilité*. Que Saül dépèce ses bœufs, que Jonathas lance ses flèches, que le prophète Ahias déchire son manteau neuf, que le prophète anonyme se procure une blessure de luxe et un déguisement de guerrier, que Sédécias se fasse des cornes de fer, que Joas frappe le sol de ses flèches sur le conseil d'Élisée, que Néhémie secoue son manteau, qu'Agabus se lie les pieds et les mains avec la ceinture de Paul, nous sommes surpris, presque déconcertés, et nous demandons : A quoi bon? En valait-il la peine?.. Cependant tous les préjugés esthétiques doivent se rendre à l'évidence : ces symboles ont tous été réalisés. Mais si la *puérilité* des symboles *extraprophétiques* n'est pas un obstacle à leur réalisation, pourquoi celle des symboles prophétiques le serait-elle? Si Saül dépèce ses bœufs, pourquoi Jérémie ne pourrait-il mettre en morceaux

sa gargoulette? Si Agabus se lie les pieds et les mains avec la ceinture de l'apôtre, pourquoi Ezéchiel ne pourrait-il de longs mois rester couché sur le côté? Si Ahias partage son manteau, pourquoi Isaïe ne pourrait-il se dépouiller du sien? — Ces exemples permettront d'apprécier la valeur du *critérium esthétique*.

2° Un critérium plus usuel est celui de *l'impossibilité*. Un symbole, dit-on, n'a pas été réalisé, s'il n'était pas réalisable. Nous verrons saint Jérôme faire usage à plusieurs reprises de ce principe en apparence indiscutable. Jérémie est-il allé cacher sa ceinture sur les bords de l'Euphrate? Non, répond le saint Docteur, c'est impossible : le voyage était trop long et Jérémie ne pouvait sortir de Jérusalem assiégée. — Ezéchiel est-il resté plusieurs mois couché sur le côté? Non, reprend le grand exégète, il est impossible de garder si longtemps la même position, *hoc enim rerum natura non patitur*. En conséquence, la chose a dû se passer en vision ou en rêve. — Osée a-t-il réellement épousé Gomer? A Dieu ne plaise, dit encore saint Jérôme, ce serait une honte, *quia si fiat, turpissimum est*.

Impossibilité physique ou impossibilité morale, saint Jérôme a donc pensé trouver là un critérium suffisant pour récuser la réalité de certains symboles.

Diverses explications proposées par des auteurs modernes s'inspirent du même principe.

Que penser de ce critérium de l'*impossibilité*? Il contient assurément une grande part de vérité. Si la réalisation d'un symbole se heurte contre une véritable impossibilité physique ou morale, on peut et on doit conclure à la non-réalisation. Ce qui n'est pas réalisable ne saurait être réalisé. Ainsi, les symboles de Daniel qui mettent en scène des animaux fabuleux, lions ailés, léopards à quatre têtes, boucs à quatre

cornes, seraient à bon droit relégués parmi les conceptions irréelles, alors même que le prophète ne les aurait pas lui-même qualifiés de simples visions. Mais si l'*impossibilité* est un obstacle, la *difficulté* n'en est pas un. On se tromperait en érigeant en principe que Dieu n'a pas le droit d'imposer à ses prophètes des symboles difficiles, voire d'une difficulté exceptionnelle. N'a-t-il pas inspiré à bon nombre de saints des pénitences dont la seule pensée donne le frisson à notre nature?

Il faut ajouter que le critérium de l'impossibilité, utilisable sous cette forme négative, ne l'est pas dans le sens positif. Si l'on peut dire : Les symboles irréalisables ne sont pas réalisés, on ne saurait renverser la proposition et dire : Tous les symboles réalisables doivent être pris pour des symboles réels. Les faits auraient bien vite donné le démenti à de tels principes. Ainsi le Seigneur aurait pu mettre sous les yeux de Jérémie une véritable branche d'amandier fleuri, ou une véritable chaudière bouillante; cependant la branche et la chaudière ne lui ont été montrées qu'en vision. Ézéchiel aurait pu consommer réellement le papyrus chargé d'imprécations et de malheurs; cependant il ne le dévore qu'en fiction. Et l'on pourrait allonger la liste des visions symboliques qui n'ont en soi rien d'irréalisable.

En résumé, l'impossibilité peut servir de critérium pour discerner le caractère irréel de certains symboles. Par contre, on ne saurait jamais conclure de la possibilité à l'acte.

3° Un autre critérium, quelquefois invoqué par les exégètes, est celui de l'*efficacité*. Le symbole réalisé devient-il plus frappant, plus impressionnant, plus *efficace?* Si oui, nous dit-on, il a toute chance d'être

réel ; sinon, mieux vaut le cataloguer parmi les visions... Que penser d'un tel principe?

Ici encore, le principe a du bon, mais il ne saurait être élevé à la hauteur d'une règle universelle. S'il fallait prendre pour un fait réel tout symbole qui, réalisé, paraît plus impressionnant ou plus efficace, il faudrait se hâter de ranger maintes visions prophétiques parmi les symboles réels. A ce compte, Jérémie aurait contemplé une véritable branche d'amandier et une chaudière authentique, parce qu'il aurait été sans doute plus frappé par la vue d'objets réels. Il faudrait admettre également qu'il trouva au seuil du temple deux paniers de figues, parce qu'il aurait pu les montrer au peuple et appuyer ses enseignements par une véritable leçon de choses. De même, pourquoi Ézéchiel n'aurait-il pas avalé son rouleau de malédictions? La leçon n'en eût été que mieux gravée. Pourquoi n'aurait-il pas installé sur la place publique de Tell Abib une chaudière remplie de viande, et n'aurait-il pas surveillé aux yeux de tout le peuple cette cuisine symbolique? C'eût été à coup sûr un spectacle autrement impressionnant que le récit d'une simple vision...

Ces observations montrent que la réalité d'un symbole n'est pas solidaire de son efficacité éventuelle.

Il est cependant des cas où ce principe, manié avec précaution, peut rendre quelques services, et, à défaut de certitude, nous fournir une *présomption*. Je veux parler des cas où il serait établi que le symbole *irréel* perdrait toute saveur, tout intérêt, presque toute vertu. Il est évident qu'alors l'inaptitude de la vision est une présomption en faveur de l'acte, présomption d'autant plus forte que l'inaptitude de la vision sera plus complète. C'est ainsi que les trois symboles d'Osée perdent à peu près toute leur saveur, si on les prend pour de

simples allégories. Il serait étrange que le prophète vînt dire aux Juifs : Il m'a semblé en rêve ou en vision que j'épousais une femme de mauvaise vie, nommée Gomer, laquelle me donnait trois enfants portant les noms que voici... Et j'ai fait ensuite un autre rêve, et il m'a semblé que j'épousais une autre femme dont la conduite antérieure n'était pas meilleure que celle de Gomer... — Voilà bien des traits compliqués et artificiels, si le récit n'est pas à prendre au pied de la lettre. Que le prophète se marie pour de bon, ses arguments seront bien plus efficaces! S'il ne se marie point, à quoi bon en avoir l'air, et pourquoi ne pas réciter tout simplement l'allégorie classique du mariage entre Jahvé et son peuple?

Les symboles d'Ézéchiel donnent lieu à des remarques analogues. Si le prophète est resté plus de 200 jours couché sur le côté, ne mangeant qu'une nourriture indigeste et parcimonieuse, cette attitude a dû surprendre étrangement les exilés de Tell Abib, et, encore aujourd'hui, elle vaut à Ézéchiel toute notre sympathie. Mais si tout cela ne fut qu'illusion ; si le prophète n'a fait que se croire, une nuit de cauchemar ou de vision amère, condamné à plusieurs mois de cet austère régime, il n'y a plus de proportion entre la solennité de la mise en scène et la réalité des faits, et tout cet apparat tragique ne fait que mieux accuser la misère du fond. Au contraire, le symbole *réel* se revêt d'une sombre beauté dramatique qui nous émeut et nous porte à réfléchir.

On voit quelles réserves s'imposent dans l'application du *critérium d'efficacité*. Il peut dans certains cas nous fournir une suggestion ou une contre-épreuve; il ne nous fournit pas une règle absolue et universelle.

4° Cette règle n'existe-t-elle donc pas? A défaut d'un

critérium infaillible, applicable à tous les cas sans exception, il existe du moins une règle qui nous permet le plus souvent de discerner le symbole véritable de la pure fiction. Elle n'est pas à chercher ailleurs que dans les *indications formelles du texte sacré*. Tantôt le prophète nous avertit qu'il a été favorisé d'une vision : croyons-le sur parole, et gardons-nous de prêter la réalité à des scènes qui n'ont pas été traduites en acte. Tantôt il nous avertit qu'il a réalisé un symbole : n'allons pas lui infliger un démenti, et interprétons ce tableau comme un acte dûment accompli. Le lecteur sera bientôt familiarisé avec les diverses formules utilisées en pareil cas par les prophètes. Pour annoncer une vision, ils disent : Jahvé me fit voir, je vis, je regardai, ou bien : Propose-leur un mâchâl (une parabole) ; ou encore : Jahvé me fit sortir en esprit... Qu'on se rappelle les visions du rameau d'amandier, de la chaudière, des deux couffes de figues dans *Jérémie*, celles du livre, de la chaudière au vert-de-gris, des ossements dans *Ézéchiel*, celles des cavaliers, des forgerons, des chars... dans *Zacharie*. — Pour annoncer un acte, ils disent : je reçus de Jahvé l'ordre d'exécuter telle chose, et je le fis. — « Jérémie, prends la ceinture et va la cacher. Je la pris et j'allai la cacher. » « Ézéchiel, transporte tes bagages et perfore le mur de ta maison. Je fis ce qui m'avait été indiqué : je transportai mes bagages et perforai le mur de ma maison. » « Fils de l'homme, ne pleure pas ta femme », et Ézéchiel l'enterra les yeux secs...

De telles indications peuvent être tenues pour décisives. Malheureusement, si elles sont fréquentes, elles font parfois défaut. Jérémie, qui annonce ses *visions* de l'amandier, de la chaudière et des couffes, n'annonce pas celle de la coupe de colère. Ézéchiel, qui nous dit

avoir réalisé les *symboles* de l'émigrant et du deuil de sa femme, ne nous avertit pas qu'il ait réalisé les symboles de l'immobilité, du régime rationné, du partage des cheveux... Ce sont assurément des lacunes regrettables, et qui nous font toucher du doigt les lacunes du critérium lui-même. Toutefois elles ne sont pas de telle nature qu'on ne puisse les combler.

On peut les combler d'abord par l'*analogie*. Lorsque plusieurs symboles appartiennent à un même cycle et qu'ils ont, à ne pas s'y tromper, un même air de famille, la réalisation certaine de l'un d'eux constitue une forte présomption en faveur de la réalisation des autres. Il en est ainsi pour les symboles d'Ézéchiel (III-V) : la réalité du mutisme (XXXIII, 22) est un indice de réalité pour les symboles du même groupe.

On peut encore combler les lacunes du critérium principal par les *critériums partiels déjà signalés*. C'est ainsi que, dans Jérémie, l'on conclut sans hésiter à la non-réalité pour le symbole de la coupe, parce qu'il n'est vraiment pas réalisable (*impossibilité*). C'est ainsi encore que les interprètes se prononcent communément pour la réalisation des symboles d'Ézéchiel (III-V), parce que la fiction leur enlèverait presque toute leur valeur démonstrative (*efficacité*).

En résumé, à la question : Y a-t-il un critérium absolu pour distinguer les symboles réels des visions, il faut répondre : non, il n'existe pas de critérium absolu et universel. Mais, à son défaut, il existe certaines règles précises dont la portée individuelle est plus ou moins étendue, et qui, se complétant l'une l'autre, embrassent, ou peu s'en faut, tous les symboles prophétiques de la Bible. Elles se formulent ainsi :

1° On peut et l'on doit s'en rapporter aux dires de

prophètes, qui nous avertissent généralement si leur symboles sont à prendre pour des réalités ou des fictions.

2° Un symbole non réalisable doit être tenu pour une fiction, qu'il s'agisse d'une impossibilité physique ou d'une impossibilité morale.

3° Toutes choses égales d'ailleurs, un symbole auquel la fiction enlèverait son intérêt ou son efficacité, doit être de préférence regardé comme réel.

Visions et actes symboliques. — Entre la vision symbolique et la simple parabole, il n'y a guère qu'une différence : la parabole est généralement une composition personnelle de l'écrivain, tandis que la vision lui est communiquée de l'extérieur. Actif dans la parabole, le prophète est plutôt passif dans la vision.

Pour les auditeurs qui ne perçoivent pas cette différence, la vision symbolique et la parabole se confondent. Que le prophète compose lui-même le tableau, ou qu'il le reçoive par révélation, pour la multitude l'effet est identique. Notons cependant que les auditeurs seront plus impressionnés en apprenant que le message vient directement de Dieu.

Par contre, le prophète peut être aussi instruit, aussi remué par une vision que par un acte.

Cette constatation va nous permettre de répondre partiellement à une question : Pourquoi le prophète est-il parfois favorisé de visions, et pourquoi d'autres fois réalise-t-il ses symboles? On peut répondre ceci : Dieu se contente généralement de l'enseigner par des visions symboliques, précisément parce que l'acte serait inutile, la vision possédant en ce cas la même efficacité. Au moment où il jouit d'une vision, le prophète ne saurait douter qu'elle ne lui vienne de Dieu; et l'on

sait que l'impression produite sur l'esprit est parfois plus profonde que l'impression produite sur les sens. Mais lorsque la leçon intéresse directement la foule, Jahvé recourt de préférence aux symboles réels parce que le récit d'une simple vision ne serait guère alors plus efficace que celui d'une parabole librement composée par le narrateur. Les exemples abondent. S'il s'agit d'instruire *personnellement* Jérémie, Jahvé lui envoie les visions de l'amandier fleuri et de la chaudière bouillante; s'il veut instruire *personnellement* Ezéchiel, il lui découvre, dans la grande vision inaugurale, sa majesté divine trônant au-dessus des chérubins, et, plus tard, dans une autre vision non moins célèbre, il lui montre une armée infinie d'ossements qui, sur un signe, redeviennent des corps humains. Mais s'il faut graver les leçons divines dans l'esprit de la *multitude*, Jérémie prend une gargoulette et va la briser à Topheth; il se charge d'un joug et le porte plusieurs mois à son cou; il confie à un ami le soin de jeter dans l'Euphrate un rouleau de malédictions... C'est dans le même dessein qu'Ézéchiel se voit privé de la parole, qu'il demeure péniblement couché sur le côté, réduit à un régime très austère, qu'il change de domicile, assiste les yeux secs à l'enterrement de sa femme et trace sur la brique des croquis mystérieux.

La première règle ne comporte pas d'exception. Les voyages à l'ouady Fara n'en sont pas une, car le symbole s'adresse au peuple de Juda autant et plus qu'au prophète lui-même (XIII, 8-11). La seconde règle n'est pas d'une application aussi universelle. La vision des couffes de figue, (Jér., XXVI), celle de la chaudière au vert-de-gris (Ez., XXXVI) et des ossements (XXXVII), les grandes visions de Daniel et de Zacharie étaient indubitablement destinées au grand public. Pourtant ce ne sont que

des visions. Si l'on cherche les motifs pour lesquels ces visions n'ont pas été remplacées par des actes, on constate que les scènes ainsi représentées étaient familières aux Juifs (couffes de figues, chaudière au vert-de-gris), et qu'il était inutile de les leur remettre effectivement sous les yeux. Ou bien encore, on s'aperçoit que ces visions n'étaient pas réalisables (visions des ossements, visions de Daniel, et même celle de Zacharie).

Ces constatations peuvent s'énoncer sous forme de règles :

1° Lorsque l'enseignement symbolique ne s'adresse qu'au prophète, il est toujours contenu dans une vision.

2° Lorsque l'enseignement est destiné à la multitude, la vision est généralement remplacée par un acte, à moins que celui-ci ne soit impossible ou inutile.

On remarquera que les *actes* symboliques s'accomplissent d'ordinaire *devant témoins*. Les événements domestiques d'Osée étaient d'ordre public. Lorsqu'Isaïe est invité à consigner sur les tablettes sa prophétie de *Mahër-châlâl,* il convoque le prêtre Urie et Zacharie, fils de Jébéréchie; c'est encore au grand jour qu'il se montre incomplètement vêtu, trois années durant. Jérémie prend avec lui des anciens du peuple et des prêtres, lorsqu'il va briser sa gargoulette; c'est à la vue de tous qu'il paraît le cou chargé d'un joug de laboureur. Ézéchiel a sa porte ouverte tout le temps que dure son extraordinaire pénitence; c'est au vu et au su de toute la communauté qu'il déménage, perfore sa maison et sort par la brèche. Enfin, c'est encore en public que Zacharie doit préparer le diadème symbolique et en couronner le grand prêtre Josué (VI, 9-15).

Dans cet accord unanime des textes, on ne relève qu'un fait incertain, celui de Jérémie allant cacher et

reprendre sa ceinture. Le prophète ne nous avertit point que ces démarches se soient accomplies devant témoins. Mais c'est une omission fortuite; ou bien, si le fait n'eut réellement aucune publicité, le récit ultérieur que devait en donner le prophète était suffisant pour le but à atteindre. Il y a eu, tout au moins, une sorte de publicité rétrospective.

Pour clore ces observations sur la première partie du symbole, il est à noter que, si l'acte symbolique est d'ordinaire réalisé tout exprès en vue de la leçon, il se peut également que le prophète utilise après coup un événement fortuit qui n'avait d'abord aucune relation avec elle. C'est le cas du vase brisé et refait (Jér., XVIII). Pourtant cet exemple est unique.

B. *Symbolisme.*

Nous abordons maintenant l'importante question de la méthode d'exégèse symbolique.

Il en est du symbole comme de la parabole : tous les traits du récit ou du tableau concourent à établir la leçon et à lui donner du relief. C'est donc à dégager cette leçon que doit tendre principalement l'effort de l'exégète.

Comment y réussir? Quelle méthode employer? Il n'y a plus qu'à le redire, en résumant ici les résultats d'une longue démonstration expérimentale : le symbole n'est qu'une parabole en action; on peut et l'on doit appliquer aux symboles la méthode qui sert à l'interprétation des paraboles. On a dit ailleurs [1] en quoi consistait cette méthode et l'on s'est efforcé d'en démonter pièce par pièce tout le mécanisme. La présente étude sur

1. Cf. *Pour commenter les paraboles* et *Enseignements paraboliques* *R. B.*, 1916 et 1917.

les symboles prophétiques n'en est qu'une application nouvelle. Le lecteur est en mesure de l'apprécier. Généralement l'application vaut ce que valent les principes. Mais les principes à leur tour reçoivent des applications leur contre-épreuve. Si les résultats sont bons, la méthode l'est aussi; la pratique juge en dernier ressort la théorie; les faits sont le critérium des idées.

La méthode employée repose essentiellement sur le principe suivant : Le symbole n'étant comme la parabole qu'une comparaison développée, il n'y a qu'à le ramener aux deux termes d'une comparaison, pour que le symbolisme jaillisse de ce rapprochement.

Soit le symbole de la *gargoulette* que Jérémie reçoit ordre d'acheter et qu'il va briser devant témoins dans la vallée de Hinnom, au lieu appelé Topheth. « Et Jahvé lui dit : Je briserai ce peuple et cette ville, comme on brise le vase du potier, de manière qu'il ne puisse plus se réparer » (XIX, 20). Nous avons dans ces versets plus que les éléments d'une comparaison. Pour que la comparaison soit explicite, il suffit d'en disposer les termes d'une manière plus méthodique. On obtient dès lors ce qui suit :

Aussi vrai que le prophète brise cette gargoulette,
le Seigneur s'apprête à détruire Jérusalem.

Dans Ezéchiel, le symbole des *cheveux* se ramène à la comparaison suivante :

De même que le prophète vient de faire trois parts de ses cheveux rasés, les livrant au feu, à l'épée ou au vent,
ainsi le Seigneur va consumer les habitants de Jérusalem par la peste, le glaive ou l'exil (V, 1-4).

Est-il facile de ramener de la sorte un symbole aux deux termes d'une comparaison?

Après expérience, reconnaissons que cela ne pourrait se faire en certains cas qu'au prix d'une subtilité exces-

sive. On se gardera de cet excès. Dans la pratique, l'exégète doit posséder assez de souplesse pour arrêter une déduction au moment où elle ne se poursuivrait qu'avec une rigidité anormale. Hâtons-nous de dire que cette difficulté se rencontre uniquement dans les tableaux qui n'ont guère du symbole ordinaire que l'apparence; par exemple, s'ils ne contiennent qu'une prophétie légèrement figurée, ou s'ils se réduisent à une simple métaphore. En pareil cas, il n'y a pas de comparaison, ou la comparaison n'est qu'implicite. On pense surtout ici aux premiers symboles de Zacharie. Celui des *cavaliers* contient seulement, placée dans un cadre figuré, la prophétie du relèvement de Juda; celle de l'*arpenteur* évoque de même la perspective d'une brillante prospérité pour la nouvelle Jérusalem. Les fils d'Isaïe, Cheʿar Yachoub et Mahër-châlâl, ne sont eux-mêmes que des prophéties vivantes, et comme des prophéties en action.

D'ordinaire, le symbole est plus développé, et il suffit de quelque réflexion pour discerner les traits essentiels qui doivent correspondre dans les deux parties de la comparaison. Les traits essentiels se laissent deviner aux mêmes indices que dans les paraboles : par exemple, au relief qui leur est donné dans le premier tableau, ou encore au soin avec lequel tel mot est repris et expliqué dans la seconde partie du symbole. Si, en ramenant le symbole aux deux termes d'une comparaison, on s'aperçoit que le second membre ne cadre pas avec le premier, il faut conclure que le symbole n'a pas été bien saisi, et il importe de recommencer ses investigations. L'exemple le plus caractéristique est celui du croquis d'Ézéchiel gravé sur la brique (xxi, 23 ss.). La plupart des commentateurs modernes entendent ce texte difficile en ce sens qu'un

signe aurait été tracé sur chacune des deux voies conduisant à Jérusalem et à Rabbath Ammon. Qu'on essaie dès lors de résumer le symbole, on obtient ceci : De même que le prophète a gravé deux signes, l'un sur le chemin de Jérusalem et l'autre sur celui de Rabbath Ammon, ainsi Nabuchodonosor, après un moment d'hésitation, prendra la route de Jérusalem... Le défaut de correspondance est manifeste : il n'y a pas de comparaison, le symbole porte à faux, la revision s'impose. — Effectivement, on s'aperçoit à la réflexion que les critiques distinguent *deux signes*, le premier sur le chemin de Juda et le deuxième sur le chemin d'Ammon, alors qu'Ézéchiel n'en avait dessiné *qu'un seul,* sur la route de Jérusalem. Les faits ainsi rétablis, tout s'explique et le symbole redevient normal : De même qu'après avoir tracé sur la brique un carrefour et les deux voies qui s'en détachent, l'une vers Jérusalem et l'autre vers Rabbath Ammon, le prophète grave de préférence un signe sur le chemin de Jérusalem, ainsi, après avoir hésité sur le but immédiat de son expédition, Nabuchodonosor se décide enfin à marcher contre la capitale de Juda.

D'autres fois, l'embarras peut venir d'ailleurs. Le symbole paraît si touffu, les éléments s'entremêlent en un tel désordre, qu'il semble impossible d'y apporter un peu d'ordre et de clarté. C'est surtout le cas des symboles d'Ézéchiel. Afin de réduire cette difficulté, il y a lieu d'examiner d'abord si le symbole ne nous a pas été transmis dans un état défectueux. Que si des reconstitutions s'imposent, on n'a pas à redire ici que l'exégète doit les pratiquer en toute circonspection. Une modification du texte n'est recevable que si elle est conseillée par des indices sérieux, tels que la comparaison avec les Septante et les principales versions

anciennes. Toutes les modifications de pure fantaisie doivent être sévèrement éliminées. Lorsque des remaniements s'imposeront au nom de la critique textuelle, on n'hésitera pas dans cette monographie à les réaliser. Le plus notable d'entre eux est celui qui rapproche les deux parties d'un symbole d'Ézéchiel — la nourriture rationnée (IV, 10, 11, 16, 17) — qui avaient été séparées par un accident matériel ou par l'inintelligence des scribes. Les symboles de Zacharie nous offrent également quelques spécimens intéressants de retouches.

Si la difficulté ne provient pas de l'état défectueux du texte, elle risque d'être d'un ordre plus intime : elle sera due à la manière complexe dont certains prophètes composent leurs symboles. Ici encore, on pense tout naturellement à Ézéchiel. Les critiques modernes pensent avoir découvert dans son texte plusieurs *doublets*, et ils en reportent assez facilement la responsabilité sur les éditeurs qui ont remanié l'œuvre du prophète. — La présence de ces *doublets* est indéniable, mais il semble qu'ils sont trop nombreux et trop bien amalgamés pour n'être pas attribuables au prophète en personne. Il serait injuste de dire qu'Ézéchiel voyait mal les choses ; mais il est très exact de dire qu'il apercevait souvent deux choses à la fois, et il n'est pas rare qu'un symbolisme se complique chez lui par la superposition d'un autre symbolisme. Pris séparément, ces deux symboles seraient très simples ; mêlés, entrelacés, presque fondus ensemble, ils vont parfois jusqu'à paraître inextricables. L'exégète doit alors tout simplement isoler les deux symboles, en les faisant suivre immédiatement de leur application respective. Lorsqu'on possède cette clef, ce n'est plus qu'un jeu d'ouvrir des symboles réputés fermés. Au chapitre IV, Ézéchiel doit rester couché sur le côté, pour symbo-

liser le châtiment d'Israël et de Juda, mais il doit *simultanément*, par la fixité de son regard et l'attitude menaçante de son bras, jouer le rôle d'assiégeant autour de la brique symbolique. Au chapitre XII, il déménage en plein jour, pour figurer la déportation des Hiérosolymites ; mais, *le soir du même jour*, il pratique une brèche dans la muraille de sa maison, sort avec quelques effets et sous un déguisement pour figurer la fuite du roi Sédécias. Le mâchâl du chapitre XXIV nous présente une chaudière remplie de viande : c'est un premier symbole ; il y en a *tout de suite* un second, celui de la chaudière dont on ne peut enlever le vert-de-gris.

Encore une fois, de pareilles difficultés sont plutôt une exception. Elles ne font du reste que confirmer la règle générale proposée pour l'interprétation des symboles : ramener la scène entière aux deux termes d'une comparaison.

Puisqu'il est question de méthode, il convient en outre d'attirer l'attention du lecteur sur quelques préceptes déjà exposés à propos des paraboles, ou qui trouvent pour la première fois leur application dans l'exégèse des symboles. Cette application est d'un emploi constant, et c'est pour s'en être écartés consciemment ou inconsciemment que des exégètes, dont le mérite est d'ailleurs incontestable, arrivent parfois à des conclusions surprenantes, contre lesquelles on n'aura que trop l'occasion de protester. Voici les principales de ces observations :

1° *Il est funeste à la bonne interprétation des symboles*, comme à celle des paraboles, *de se prononcer a priori sur la signification du tableau*, avant d'avoir observé minutieusement la véritable portée des faits et

l'exacte correspondance du signe avec la chose signifiée. Tout jugement *a priori* équivaut ici à une manifestation de haute fantaisie. Avec cette manière de faire, on peut se flatter de trouver n'importe quelle leçon dans n'importe quel symbole, surtout si à cette liberté d'allure se joint la pratique de solliciter les textes originaux, en supprimant ici un petit mot, en ajoutant là un petit complément, en remplaçant une expression gênante par une autre plus conforme aux vues personnelles. Nous rencontrerons sur notre route maints aveux d'une savoureuse candeur, et, plus encore, maintes opérations d'une hardiesse particulièrement arbitraire. Les noms et les références seront cités au fur et à mesure des rencontres.

2° On a déjà rappelé, à propos des paraboles, que l'exégète doit se contenter de l'énoncé transmis par la tradition textuelle, sûr que le paraboliste y a exprimé tout ce qu'il avait à cœur de dire. *Supposer que les traits principaux d'une parabole sont demeurés sous-entendus, c'est perdre contact avec les textes et s'engager à fond sur le terrain des aventures.* La même loi s'applique rigoureusement aux symboles. Lorsque le prophète s'est proposé de mettre sous les yeux du peuple un signe sensible d'un événement à venir, il va sans dire qu'il a choisi convenablement son objet. Dans le cas contraire, sa démonstration fût restée inopérante. On verra cependant quelques exégètes, et non des moindres, *sous-entendre* hardiment ce qu'ils se figurent devoir être sous-entendu, et composer, à l'aide de ces restitutions, des tableaux qui ne ressemblent plus que de fort loin aux symboles des prophètes...

3° On a parlé encore du secours mutuel que se prêtent les deux parties d'une parabole, à savoir le tableau et son application, pour la détermination de la leçon

parabolique. Il peut arriver, en effet, que le seul examen du tableau ne suffise pas à décider quels sont les éléments principaux et quels sont les éléments secondaires. Dans ce cas, l'application nous apporte une précieuse lumière : ceux des éléments qui ne reparaissent d'aucune manière dans l'application, n'appartiennent évidemment pas à l'essence de la parabole ; on peut dès lors les regarder comme un simple décor. En revanche, ceux qui jouent un rôle dans la deuxième partie doivent être retenus comme importants. Toutes proportions gardées, il en va de même pour les symboles.

4° Une tendance naturelle, lorsqu'on a expliqué certains livres prophétiques, est d'utiliser les résultats déjà obtenus pour éclairer d'autres livres encore non expliqués. Par exemple, si l'on connaît déjà Osée, on voudra le mettre à profit pour commenter Ézéchiel, ou vice versa ; si l'on a approfondi Daniel, les réminiscences se présenteront d'elles-mêmes pour résoudre certaines difficultés de Zacharie. Cette tendance a du bon ; mais, si on ne la soumet à un contrôle sévère, elle occasionnera bien des confusions regrettables. Nous verrons notamment à quels inconvénients on s'expose, en voulant expliquer les péripéties de la vie d'Osée d'après les allégories conjugales d'Ezéchiel. Le mieux est incontestablement d'expliquer chaque auteur par lui-même en tenant compte de ses données personnelles et de l'horizon historique dans lequel il se meut. Un symbole d'Osée ne comporte pas nécessairement les mêmes leçons qu'une allégorie d'Ézéchiel, malgré les promesses de certaines analogies plus extérieures que profondes. Une vision de Zacharie ne désigne pas nécessairement les mêmes personnages ou les mêmes peuples qu'un symbole de Daniel, malgré certaines res-

semblances d'allures ou de nombres. Un symbole, n'étant en somme qu'un *signe développé,* participe à toutes les prérogatives des *signes*. Une légère variation, un rien suffit à modifier un signe, en lui conférant une nouvelle valeur sémantique. Dans tous les alphabets, il y a des lettres qui se ressemblent; chacune possède néanmoins sa signification distincte, parfaitement perceptible pour un esprit entendu. C'est une raison pour ne pas se laisser guider, dans le commentaire des symboles, par certaines analogies superficielles.

Est-ce à dire qu'un commerce prolongé avec les symboles ne soit pas une bonne préparation pour le commentaire de symboles nouveaux ? Assurément non. Si elle ne nous livre pas d'avance le symbolisme de chaque tableau, cette fréquentation nous renseigne du moins sur la véritable nature du symbole, en nous initiant aux principales lois qui en régissent l'exégèse. En toute chose, il y a un apprentissage. Les débuts sont toujours caractérisés par des tâtonnements qui disparaissent à mesure qu'on s'assimile les règles de son métier.

5° Il est une dernière observation qui est de nature à rendre les plus précieux services. On rappelait tout à l'heure qu'un symbole, à l'instar de la parabole, se compose essentiellement de deux parties : un acte et son application, en d'autres termes d'un symbole proprement dit et d'une leçon symbolique. Mais il est à remarquer que sur la leçon viennent parfois se greffer des développements qui paraissent continuer le sujet déjà traité dans le symbole. J'appellerai ces développements *discours extrasymboliques*. Il importe extrêmement pour diverses raisons de ne pas les confondre avec la leçon du symbole. Celle-ci, on l'a dit assez, fait partie intégrante du symbole, tandis que le discours extra-

symbolique n'en fait nullement partie ; il ne s'y rattache que d'une manière artificielle, comme un appendice. La leçon symbolique correspond exactement au symbole, comme au signe la chose signifiée ; elle se meut dans le même ordre d'idées, sans jamais en dépasser le cadre. Au contraire, le discours extrasymbolique jouit d'une entière liberté d'allures ; il prend généralement son point de départ dans le thème du symbole ; mais rien ne l'oblige à se maintenir dans ses limites ; il en sort à son gré, se répand sur les terrains avoisinants ou même prend son élan sur des routes nouvelles.

Conséquence d'un intérêt majeur : si l'on peut et si l'on doit étudier la leçon symbolique pour établir ou contrôler la teneur exacte du symbole, on ne saurait attendre aucun secours du discours extrasymbolique pour ce point particulier. On se tromperait en allant chercher quelques traits dans ces développements surnuméraires pour les introduire de force dans le symbole, alléguant qu'ils doivent y jouer un rôle, sous prétexte qu'ils occupent dans le discours une place de choix. Les exégètes ne se sont pas toujours gardés de cet écueil.

Les exemples de discours extrasymboliques peuvent se prendre au hasard. Nous aurons à insister particulièrement sur le chap. II d'Osée, en raison de l'attitude de certains critiques qui proposent d'y voir l'application directe du symbole de Gomer. Le chap. I reprend une image familière aux anciens voyants, celle du mariage de Jahvé avec son peuple, mais il la développe à sa manière. Ce n'est plus le symbole du chap. I, ce n'est qu'un discours adjoint, c'est un discours extrasymbolique. — Soit encore, dans Jérémie, le symbole du vase manqué et refait (XVIII, 3, 4). Le prophète se

hâte d'en dégager la leçon : l'argile est entre les mains du potier ce que les peuples sont entre les mains du Seigneur. Là-dessus il greffe un long discours adressé aux « hommes de Juda et aux habitants de Jérusalem », où il traite des calamités qui vont châtier le peuple coupable, s'il ne fait pénitence (11-17) : discours extrasymbolique. — La vision des paniers de figues (Jér., XXIV) est elle-même immédiatement suivie de son application : comme on se plaît à regarder un panier de bonnes figues, Jahvé regarde avec plaisir les déportés de Juda; mais, comme on se détourne avec dégoût d'un panier de figues gâtées, Dieu détourne ses regards des Hiérosolymites, roi et nobles, qui sont restés au pays. A son tour, cette application est suivie de développements où le prophète décrit avec des détails circonstanciés la complaisance et le courroux de Jahvé (5-10).

Pour clore ces prolégomènes, je n'ajouterai qu'un mot sur la marche générale de ce travail. On se propose d'étudier séparément les symboles, actes ou visions, qui se présentent dans les divers prophètes : Osée, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel, Joël, Zacharie.

Chaque symbole sera analysé d'après un plan uniforme qui comprendra deux parties : 1° *le symbole proprement dit;* 2° *la leçon symbolique.* La première partie traitera de toutes les questions qui intéressent la bonne intelligence de l'acte ou de la vision symbolique : réalité ou fiction, circonstances de temps, de lieux, de personnes, sans préjudice des problèmes philologiques ou archéologiques. La deuxième partie sera spécialement consacrée à la leçon qui se dégage du symbole, ainsi qu'à la manière de l'en déduire.

Comme la chose est ici sans inconvénient, on fera abstraction des controverses classiques sur la date de tel ou tel de ces ouvrages.

CHAPITRE II

LES SYMBOLES D'OSÉE

Au début de la préface de son commentaire d'Osée, saint Jérôme a écrit ces lignes maintes fois reproduites : « Si, dans l'explication de tous les prophètes, nous avons besoin du secours du Saint-Esprit..., combien plus dans le commentaire du prophète Osée n'avons-nous pas à prier le Seigneur et à répéter ce mot de Pierre : Expliquez-nous cette parabole ! »

A la suite de saint Jérôme, tous les commentateurs ont senti la difficulté de leur tâche. Tous ont apporté à la solution de ces problèmes une incontestable bonne volonté. Mais, s'il faut en juger par le désaccord qui continue à les diviser, les difficultés demeurent toujours pendantes. Qui plus est, il semble que le désaccord augmente à mesure que se multiplient les commentaires. Par suite, il devient de plus en plus difficile de grouper les sentiments particuliers sous quelques chefs généraux, il devient toujours plus malaisé de faire la lumière dans cette forêt d'opinions et dans ce maquis de raisons et objections entremêlées.

Jadis, les exégètes n'étaient guère partagés que sur la fameuse question de savoir si les faits racontés aux chapitres I et III devaient être entendus au sens historique ou au sens allégorique. Mais, en ces

dernières années, a surgi un problème nouveau : les faits racontés par le prophète se sont-ils passés dans l'ordre chronologique où on nous les présente, ou bien ne faut-il pas plutôt les entendre dans un ordre chronologique inverse? A s'en tenir aux apparences du récit, Gomer, fille de Diblaïm, après avoir vécu dans le désordre, est épousée régulièrement par le prophète, à qui elle ne cesse désormais de garder sa fidélité conjugale. Mais ne vaudrait-il pas mieux intervertir l'ordre des faits et dire que Gomer, de mœurs régulières avant son mariage, se montra bien vite infidèle à Osée, ne lui donnant que des fils illégitimes, tant et si bien que le prophète se vit contraint de la répudier?

A cette question se joint évidemment celle de l'origine des enfants de Gomer. Légitimes dans la première interprétation, ils ne le sont plus dans la seconde.

Cette diversité d'opinions rejaillit encore sur l'exégèse du chapitre III. La femme dont il est question doit-elle être identifiée avec Gomer, ou bien est-ce une personne différente? Si c'est toujours Gomer, qu'était-elle donc devenue, qu'il faille la racheter? Avait-elle été répudiée? Avait-elle quitté d'elle-même le foyer conjugal ? S'était-elle remariée ? Était-elle devenue l'esclave de son nouveau mari? Et après avoir été réintégrée dans la demeure du prophète, a-t-elle repris purement et simplement sa vie conjugale, ou bien a-t-elle été soumise, au préalable, à une épreuve temporaire?

Toutes ces divergences, qu'on veuille bien le noter, n'affectent encore que les symboles proprement dits. Il est clair que les leçons symboliques se montrent elles-mêmes fort différentes, suivant qu'on adopte telle ou telle opinion.

Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les travaux publiés sur Osée dans ces vingt-cinq dernières années, notamment les commentaires de Nowack[1] et de Marti[2], de Harper[3] et de van Hoonacker[4], l'Introduction de Lucien Gautier[5], les monographies de M. Cruveilhier[6] et de M. Desnoyers[7].

Je voudrais à mon tour reprendre l'examen de ces diverses questions. J'ai bon espoir, sinon d'arriver toujours à une solution définitive, au moins d'apporter dans la discussion un peu plus de méthode et de clarté. Dans l'état actuel de la controverse, la perspective d'atteindre à ce résultat suffirait à légitimer ce nouvel effort.

En terminant son commentaire des chapitres controversés, M. van Hoonacker croyait presque devoir s'excuser d'être allé à l'encontre de l'opinion alors plus commune[8]. Je dois aussi avouer que les conclusions de ce chapitre sont franchement opposées sur certains points à celles qui, depuis un quart de siècle, ont toutes les sympathies, non seulement des critiques protestants, mais encore des interprètes catholiques. Je n'ai pas à dissimuler mes préférences, je ne dis pas pour les opinions traditionnelles, puisqu'en matière si controversée il ne saurait être question de tradition, mais pour celles qui avaient cours jusqu'au siècle

1. *Die kleinen Propheten* (Handkommentar), 1897.
2. *Dodekapropheton* (Kurzer Hand-Commentar), 1903.
3. *A critical and exegetical Commentary on Amos and Hosea* (The international critical Commentary), 1905.
4. *Les douze petits prophètes* (Études Bibliques), 1908.
5. *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e éd. 1914, t. I.
6. *De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée : Revue Biblique*, juillet-octobre 1916.
7. *Le prophète Osée : Bulletin de littérature ecclésiastique*, mars et avril 1917.
8. Il écrivait : « Pour ces raisons, nous avouons, car c'est un aveu à faire vu l'état actuel des opinions, que l'interprétation allégorique a nos préférences » (*op. cit.*, p. 40).

dernier inclusivement. A ce point de vue, le présent commentaire marquera une réaction; il pourra même paraître nouveau précisément parce qu'il revient à des positions anciennes.

Je suis persuadé en particulier que le petit roman de la vie familiale d'Osée, qui est né en Allemagne et de là fut importé en France et en Angleterre, est démenti par les faits, en même temps qu'il contredit les principes les mieux établis de l'exégèse parabolique et symbolique.

I. *Le mariage d'Osée avec Gomer* (1, 2, 3.)

2. Jahvé dit à Osée : Va, prends une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer loin de Jahvé. 3. Et il alla, et il prit Gomer, fille de Diblaïm.

A. *Symbole.*

Historicité. — Pour bien saisir le symbole, la première question à élucider est celle de son historicité. La controverse sur ce point est fort ancienne. Saint Jérôme, qui soutenait avec conviction la thèse de la non-historicité, croyait déjà devoir réfuter les *interprètes chicaneurs, contentiosus interpres*[1], qui se prononçaient pour la réalité des faits. Ses arguments n'ont pas découragé l'école adverse, qui s'est continuée à travers les siècles; si bien que les historiens des systèmes peuvent dresser deux listes de noms d'auteurs qui se sont combattus jadis ou qui tiennent encore les armes à la main. Pour la non-historicité, on peut mentionner, avec saint Jérôme, les protestants Calvin, Keil, Hengstenberg, Reuss, Bruston, et, du côté catholique, Tro-

1. In. 1, 8, 9.

chon, Crampon[1], van Hoonacker, Desnoyers, Tobac. Dans le camp opposé, on peut citer saint Augustin, Théodoret, saint Thomas, Estius, a Lapide, Calmet, Knabenbauer, Vigouroux, Nowack, Marti, Harper, Gautier, Cruveilhier... Et les listes sont volontairement incomplètes.

Sans vouloir rappeler en détail les arguments allégués par les partisans de l'interprétation allégorique, il importe cependant d'en rafraîchir le souvenir. Saint Jérôme ne faisait guère valoir qu'une preuve : il prétendait qu'entendus au sens historique, les actes imposés au prophète étaient entachés d'immoralité. Il faut qu'ils se passent en figure, concluait-il, *et hoc in typo, quia, si fiat, turpissimum est.* — On sait aujourd'hui ce qu'il faut penser de ces impossibilités morales. En fait de répugnances, le prophète n'avait à marcher que sur celles de son cœur ; car, tout le monde en convient sans peine, les propositions divines n'avaient rien d'attrayant pour la nature. Mais, une fois surmontées ces légitimes répulsions, tout était profit pour la vertu, aussi bien du côté d'Osée que du côté de Gomer. Saint Jérôme a lui-même reconnu ailleurs que le prophète avait quelque mérite à rappeler une courtisane au sens de la pudeur, à la ramener du mal à la vertu [2]. Il n'est donc pas nécessaire d'insister.

Pour étayer son interprétation allégorique, le docteur de Bethléem cherchait des analogies dans les autres symboles de l'Ancien Testament. Il produisait, entre autres, le cas de Jérémie cachant sa ceinture sur les bords de l'Euphrate et celui d'Ézéchiel restant cou-

1. In h. l., dans *La Sainte Bible traduite en français sur les textes originaux.*

2. Nec culpandus propheta, interim ut sequamur historiam, si meretricem converterit ad pudicitiam, sed potius laudandus quod ex mala bonam fecerit (in 1, 2).

ché 390 jours sur le même côté. — On reconnaît généralement aujourd'hui que ces analogies n'ont pas de valeur démonstrative, car ces faits doivent eux-mêmes s'entendre au sens historique et littéral, on verra plus tard comment et pourquoi. Mais il est piquant d'observer la manière légèrement exagérée dont saint Jérôme, en bon avocat d'une mauvaise cause, accumulait les prétendues impossibilités dans ces derniers symboles pour faire mieux ressortir l'impossibilité historique du mariage d'Osée. Ainsi, pour se rendre sur les bords de l'Euphrate, Jérémie aurait eu à franchir les lignes des Chaldéens, lesquels auraient déjà mis à cette époque le siège devant Jérusalem [1]. Quant à Ézéchiel, c'est pis encore ; il aurait dû dormir d'un trait ses 390 jours, *dormire perpetuo,* n'ouvrant qu'un tout petit peu les yeux de temps à autre, *nisi forte paululum aperuerit oculos,* pour prendre sa misérable nouriture cuite *in humano stercore* [2].

A ces arguments les partisans de l'exégèse allégorique substituent ceux que résume l'ouvrage de M. van Hoonacker [3]. Les voici en quelques mots, avec la réponse qu'on peut leur opposer. — 1. Si l'épouse d'Osée, nous dit-on, était réintégrée au foyer conjugal (III) au moment où le prophète rédigeait ses chapitres I et II, comment peut-il qualifier toute sa famille, femme et enfants, d'êtres prostitués, comme il le fait II, 4 ss. ? — On oublie peut-être en cet endroit que le chapitre II, étant un discours extrasymbolique, ne doit pas intervenir dans l'explication des symboles. D'ailleurs, de l'avis général des critiques, le cha-

1. Préface d'Osée. — En réalité le fait s'est passé *avant* le début du siège.
2. In. I, 8, 9.
3. *Op. cit.*, p. 39, 40.

pitre II traite un autre sujet que les symboles du chapitre I. — 2. « Il n'est pas douteux que les explications qui accompagnent les noms symboliques des enfants de Gomer, renferment toute la raison d'être de ces noms [1]. » — A quoi M. Cruveilhier a déjà fort bien répondu que le symbolisme des noms n'empêche pas la réalité des choses. — 3. M. van Hoonacker pose un dilemme aux partisans de l'exégèse littérale. De deux choses l'une : ou bien Osée s'est laissé guider dans le choix de son épouse « par la prévision que celle-ci allait lui être infidèle et lui enfanter des bâtards [2] » — ce qui semble à bon droit « tout à fait inconcevable » ; ou bien, après avoir épousé Gomer sans le moindre soupçon, il se sera imaginé plus tard, en considérant l'inconduite de sa femme, « qu'au lieu de s'être trompé, il avait tout prévu », ce que M. van Hoonacker estime « non moins inconcevable » [3], cette fois encore à juste titre. — Il faut répondre que le dilemme n'est pas bien posé, puisque, entre les solutions justement écartées, il y en a une troisième, celle qui consiste à dire que le prophète épousa une courtisane, qui lui fut ensuite fidèle dans le mariage. — 4. « De même qu'au chapitre III, 3, 4 les conditions faites à la femme ont pour fin dernière de représenter les conditions qui seront imposées à Israël, ainsi, au chapitre I, le rôle de Gomer consiste exclusivement à représenter l'infidèle nation d'Israël [4]. » — Le mot *exclusivement* est de trop. En tout cas, ce rôle symbolique peut être très bien rempli par une femme réelle. Peut-être même le rôle est-il mieux joué par un personnage vivant que par un être de rêve ou de vision.

1. *Op. cit.*, p. 39.
2. P. 40.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

Voici enfin les considérations que fait valoir, toujours en faveur de l'interprétation allégorique, M. Desnoyers, le partisan le plus récent du système. M. Desnoyers serait assez disposé à reconnaître dans ces récits un fond de réalité. « Mais un prophète était à la fois un philosophe, si l'on peut dire, et un poète, bien plus qu'un historien impassible. Aussi n'est-il pas invraisemblable qu'Osée, ayant épousé une femme qui le rendit malheureux, reconnut dans cet accident même une intervention de Yahwè. Il ne se serait pas appliqué à nous raconter l'histoire objective de ses infortunes privées. En ayant beaucoup souffert, y ayant beaucoup réfléchi, en ayant évalué la valeur représentative, il aurait plutôt cherché, sous la poussée de l'inspiration, à communiquer à d'autres les impressions religieuses qu'il en avait ressenties. Par sa mission prophétique, les souffrances qu'il éprouvait, les plaintes, les reproches, les menaces que lui arrachait son malheur devenaient les souffrances, les plaintes, les reproches, les menaces de Yahwè abandonné par son peuple. Ce besoin en quelque manière professionnel de servir à Yahwè, de s'effacer devant lui, de disparaître en lui, amenait le prophète à transposer peu à peu les faits pour leur donner une signification plus pleine ou pour les adapter aux besoins de ses divers auditoires. De la sorte, il vaudrait peut-être mieux de ne pas voir dans les deux récits de mariage l'histoire de deux mariages distincts soit avec deux femmes soit avec la seule Gômer, mais plutôt deux récits allégorisants inspirés par le même fait réel[1]. » — J'ai tenu à reproduire en entier cette citation, bien qu'elle déborde le sujet présentement envisagé, pour ne pas dénaturer le con-

[1] *Art. cit.*, p. 99, 100.

texte ni changer une nuance à des expressions très étudiées. M. Desnoyers est partisan de la « transposition » ou de l'inversion chronologique des faits. Nous reviendrons là-dessus. Pour le moment, en faveur de l'interprétation allégorique, il signale uniquement le fait qu'elle harmoniserait plus parfaitement les sentiments d'Osée avec ceux de Jahvé. C'est peu. Il semble que le prophète pouvait arriver au même but plus complètement et à moins de frais. Au lieu d'une *identification de commande, postérieure aux événements, obtenue à force de réflexions et de sentiments,* il est infiniment plus simple de dire que le prophète s'est identifié avec Jahvé, dès le seuil même de sa vie familiale, lorsque, sur l'ordre de Dieu, il a épousé la courtisane Gomer. De la sorte, Osée *ne s'imagine pas après coup avoir joué un rôle qu'en somme il n'aurait pas joué; ce rôle, il l'a joué réellement.*

Ces réponses disent assez que nous nous prononçons très nettement ici pour la réalité historique de tous ces faits. Les preuves abondent. — 1. C'est le sens naturel du texte. Il faut le respecter, tant qu'on n'a pas de bonnes raisons de s'en écarter, et l'on vient de constater que ces raisons n'existent pas.

2. Si le symbole n'était qu'une allégorie, Osée n'eût pas manqué de donner un nom symbolique à sa femme et à son beau-père, comme il le fait un peu plus loin pour chacun des trois enfants. Or, il faut le reconnaître, les noms de Gomer et de Diblaïm se sont montrés jusqu'ici réfractaires à tous les efforts des allégorisants. On peut en croire M. van Hoonacker qui écrit : « Il n'est pas impossible que la signification allégorique des noms fût à comprendre, par le public auquel Osée s'adressait, moyennant une allusion à quelque fait particulier, ou à quelque dicton populaire, dont la connais-

sance n'est plus à notre portée [1]. » En fait de symbolisme, on n'a guère trouvé pour Gomer que le sens de *perfection, achèvement, consummata atque perfecta*, disait saint Jérôme, et pour Diblaïm, celui de *gâteaux* ou *masses de figues* [2]. Ce qui fait dire à M. Lucien Gautier : « Il faut beaucoup de bonne volonté pour tirer de ces noms une notion figurée, plus ou moins appropriée à la circonstance [3]. »

3. A cette preuve se joignent celles qui nous sont fournies par les enfants. Que peut être un mariage qui donne des enfants à intervalles réguliers sinon un mariage réel, contracté par des personnes vivantes? Si le prophète se composait en rêve une famille de fantaisie, toute à son gré, pourquoi aurait-il mis une fille à côté de deux garçons? Pour un Oriental, trois garçons valent toujours mieux que deux garçons et une fille. Sans compter que le but symbolique eût été pleinement atteint si, au lieu d'une petite Lô ruḥâmâ, nous avions eu un petit Lô ruḥam. Et pourquoi dire encore que la fille fut *sevrée* avant la conception du deuxième garçon? Ces détails se comprennent dans l'histoire; ils n'auraient plus de sens dans la vision.

4. Enfin, on peut faire valoir avec Nowack [4] que, dans le cas présent, l'efficacité du symbole postule sa réalité. Dans l'hypothèse allégoriste, le prophète aurait en somme tenu ce langage à ses compatriotes : « J'ai eu une vision étrange, ou bien j'ai fait un rêve des plus douloureux. Il me semblait que, sur l'ordre de Jahvé, j'épousais une femme de mauvaise

1. *Op. cit.*, p. 15, 16.
2. M. van Hoonacker préférerait le sens (Gomer = *consommation*) *fille de fléaux accomplis*. Mais il ajoute aussitôt : « Tout cela est évidemment très incertain » (p. 15).
3. *Op. cit.*, p. 464.
4. *Op. cit.*, p. 29.

vie du nom de Gomer. Et elle mettait au monde un premier enfant, du nom de Jizre'ël, puis une fille du nom de Lô ruḥâmâ, puis enfin un deuxième garçon du nom de Lô 'ammi. Et il me semblait que ces enfants étaient les miens, mais bientôt je compris que cette femme me trompait amèrement... » — Combien plus éloquents les faits que toutes les visions ou tous les rêves !

Ces raisons, qui joignent les *indications du contexte* aux conclusions d'une étude générale des symboles, nous paraissent décisives. *On peut tenir comme un résultat acquis que le premier symbole d'Osée est historique, que le mariage du prophète avec Gomer, fille de Diblaïm, a été un fait réel.*

Conduite de Gomer. — Puisque c'est de Gomer surtout que nous viennent les difficultés, il y a lieu d'examiner ce qu'était cette femme *avant le mariage* et comment elle se comporta *par la suite*. Les deux questions étant connexes, il est préférable de ne point les séparer.

Jusqu'à ces derniers temps, les commentateurs n'avaient qu'une voix pour caractériser la conduite de Gomer avant et pendant son mariage. *Avant* le mariage, comme le dit Osée, c'était une courtisane, une « femme de *prostitutions* », et saint Jérôme notait ce pluriel, où il voyait indiquée la multiplicité de ses fautes. *Dans le mariage,* elle vivait en épouse fidèle et elle donnait trois enfants à Osée. Après saint Jérôme, saint Augustin, Théodoret [1], tel est encore le sentiment de

1. Saint Thomas admet lui aussi la réalité des personnages et des faits. Mais, induit sans doute en erreur par le texte de la Vulgate *fac tibi filios fornicationum* (1, 2), il a cru qu'Osée n'avait jamais épousé Gomer, qu'il n'avait eu avec elle qu'un commerce de prostitution, lequel, par une dérogation divine aux lois ordinaires, perdait ici son

C. a Lapide, Calmet, Knabenbauer, Vigouroux. Mais, en ces dernières années, les critiques d'outre-Rhin se sont inscrits en faux contre cette manière d'entendre la carrière de Gomer. Leur nouvelle thèse est que Gomer avait mené jusqu'à son mariage une vie irréprochable ; ce n'est qu'ensuite qu'elle se laissa entraîner à de coupables infidélités. Si, au début, elle prit soin de sauvegarder les apparences, au point qu'Osée put croire à la légitimité de son premier fils, elle ne tarda pas à jeter le masque ; le prophète n'eut pas de doute sur l'origine des deux autres enfants ; les choses allèrent même si loin que, perdant tout espoir de ramener l'épouse coupable à son devoir, Osée se vit contraint de la répudier.

Vulgarisée par Nowack et Marti, cette thèse jouit aujourd'hui d'une vogue plénière. Elle est adoptée sans discussion par Harper, Gautier, van Hoonacker, Desnoyers, par d'autres encore. Citons de préférence l'opinion de M. Gautier, parce qu'elle contient un essai de preuve qui ne manque pas d'intérêt à certains égards, comme on le verra tout à l'heure : « *Qu'on réfléchisse à l'histoire d'Israël dans ses relations avec Jahvé,* écrit-il, *on reconnaîtra sans peine que le parallélisme exige que Gomer fût encore exempte de souillures quand le prophète l'a épousée* (comp. Éz., 16). Mais elle portait en elle le germe de ses débordements futurs. C'est ce que veut dire le texte hébreu, qui emploie (1, 2) l'expression insolite « femme de prostitution », et parle, immédiatement après, d'« enfants de prostitution[1] ». Et ailleurs : « L'épouse légitime d'Osée s'abandonne aux pires égarements ; elle se

caractère d'illicéité. Cf *S. th.* 1-2, qu. c, 8, 3m ; 2-2, qu. civ, 4, 2m ; qu. cliv, 2, 2m.

1. *Op. cit.*, p. 464, 465. C'est moi qui souligne.

prostitue et se déshonore, elle court après ses amants et abandonne son mari. Celui-ci la désavoue, la rejette et la laisse en proie aux privations [1] ». M. Desnoyers, tout en admettant la thèse nouvelle, tient à ne pas perdre tout contact avec l'ancienne : « Par inspiration de Yahwè..., dit-il, il s'était marié à une femme du nom de Gomer-bath-Dibhlayim, qui, même avant son mariage, à ce qu'il semble, n'était pas fort recommandable. Elle mit au monde trois enfants dont Osée finit par s'apercevoir qu'il n'était pas le père et à chacun desquels il donna un nom destiné à symboliser l'infidélité du peuple d'Israël envers Yahwè, infidélité dont Gomer et ses bâtards n'étaient que de trop vivantes images [2] ».

Aucun des partisans de cette conception n'ayant pris soin d'en établir les preuves *ex professo*, le lecteur qui aime à se rendre compte par lui-même des raisons des choses, se voit obligé de combler cette lacune en recueillant les moindres fragments d'une démonstration éparse. Grâce à une lecture attentive de ces divers commentaires, on arrive ainsi à découvrir quatre arguments : le premier se tire des exigences du symbolisme; le second, de la comparaison avec Ézéchiel; le troisième, du qualificatif « enfants de prostitution » appliqué aux fils de Gomer; le quatrième, de diverses données empruntées au chapitre II. Que valent ces arguments? Les discuter, c'est entrer dans le cœur du problème.

1. Et d'abord, les exigences du symbolisme. En voici l'aveu sous la plume de Nowack : « *Si la femme doit représenter l'infidélité d'Israël, Osée ne pouvait mettre l'accent sur ce qu'elle était avant son mariage*

1. P. 482.
2. *Art. cit.*, p. 98.

avec lui; il doit le mettre sur ce qu'elle est devenue dans le mariage [1]. » Les déclarations de Harper ne sont pas moins claires. Il est nécessaire, dit-il en substance, que Gomer *ait vécu dans la chasteté avant son mariage, puisqu'elle représente Israël,* lequel se montra d'abord fidèle à Jahvé [2]. M. van Hoonacker écrit de même : « La nation d'Israël, l'épouse de Jahvé, a été infidèle (v. 2[e]; II, 4, 7); elle a engendré des enfants adultérins que Jahvé refuse de reconnaître pour siens (I, 9; II, 6) : de même l'épouse d'Osée sera une femme adultère, elle engendrera des enfants adultérins [3] ». Nous lisons encore sous la plume de M. Tobac : « Le mariage d'Osée et de Gomer *s'identifie* avec l'union de Jahvé et d'Israël, Gomer *s'identifie* avec Israël et ses enfants avec les fils d'Israël; Gomer n'a d'autre rôle à remplir que de figurer Israël, c'est pour cela qu'elle doit être adultère et mettre au monde des bâtards; ses enfants n'ont d'autre rôle que de représenter, par leur naissance et par leurs noms, l'origine et le sort des enfants d'Israël » [4].

De telles paroles ont le mérite de la franchise. Mais on a le regret de dire que cette manière de pratiquer l'exégèse des symboles constitue un grave *contresens*. Le contresens consiste à partir du symbolisme pour déterminer *a priori* ce que doit être le symbole, en supposant que l'analogie entre le signe et la chose signifiée est nécessairement *totale*. Mais, si le prophète ne veut envisager qu'un aspect de sa question, est-il obligé de proposer un signe adéquat à l'objet signifié? Ne peut-il se contenter d'un signe partiel, inadéquat? Sa liberté sur ce point n'est-

1. *Die kleinen Propheten*, p. 14. C'est moi qui souligne.
2. *Op. cit.*, p. 207.
3. *Op. cit.*, p. 14.
4. *Les prophètes d'Israël*, I, p. 212, 1919.

elle pas pleine et entière? Il semble que poser la question, c'est la résoudre.

Le mariage d'Osée et de Gomer représente l'union de Jahvé et d'Israël, soit; il suffit, pour s'en apercevoir, d'une lecture rapide. Mais sous quel aspect et dans quelle mesure l'analogie est-elle ici présentée ? Voilà où le coup d'œil superficiel ne suffit plus. Il y faut une analyse attentive, minutieuse du texte. Si l'analogie est *complète*, il faudra assurément que l'épouse d'Osée, chaste avant son mariage, devienne ensuite infidèle et ne lui enfante que des fils illégitimes, de même qu'Israël, d'abord fidèle, s'est montré par la suite prévaricateur. Mais, si l'analogie n'est que partielle, le symbole n'exprimera qu'un aspect de la réalité. Il marquera, par exemple, qu'à l'heure actuelle, l'épouse de Jahvé, Israël, est engagée dans une voie de prostitution idolâtrique, quelle qu'ait été d'ailleurs sa conduite au début de son mariage, quelle que doive être aussi son attitude dans l'avenir.

Le contresens symbolique commis, à notre avis, par la plupart des critiques modernes consiste donc à confondre l'analogie totale avec l'analogie partielle, le symbole adéquat avec le symbole fragmentaire, à partir de la chose signifiée, telle qu'elle figure dans la réalité, pour déterminer les proportions du signe. Au contraire, la méthode respectueuse des textes observe les faits avant d'en tirer la conclusion; elle étudie le symbole avant de dégager la leçon symbolique. Ce n'est pas que l'application symbolique ne puisse rendre de précieux services pour préciser la valeur respective des divers traits qui composent le tableau du symbole — nous nous sommes déjà expliqué sur ce point dans les observations préliminaires. A une condition toutefois, *c'est que l'on envisage uniquement les aspects sous*

lesquels la chose signifiée figure dans cette application, puisque c'est là-dessus que le prophète veut attirer notre attention. Par contre, dès que l'on néglige les indications du symbole, pour n'étudier la chose signifiée qu'en elle-même, telle qu'elle figure dans la réalité, en dehors du symbole, on ne marche plus qu'à l'aventure. C'est ainsi que, dans le premier symbole d'Osée, l'aspect particulier sous lequel Israël est envisagé, est *son état actuel d'idolâtrie et rien que son état actuel.* Quiconque, au lieu de s'en tenir à cette simple donnée, va étudier l'histoire d'Israël, toute son histoire, depuis l'Égypte jusqu'à l'exil, en passant par le Sinaï et par toutes les manifestations de sa vie religieuse, celui-là renonce évidemment aux bénéfices de l'exégèse symbolique. Le symbole, comme la parabole, a des limites bien déterminées, généralement restreintes ; et ces limites, c'est l'auteur qui les fixe, non l'interprète ; celui-ci n'a qu'à les observer, sans les franchir jamais. Autrement, il n'explique plus les symboles des autres, il en compose de nouveaux.

2. Le second argument allégué par les critiques pour établir l'infidélité conjugale de Gomer, est emprunté au symbolisme d'Ézéchiel. « Qu'on réfléchisse à l'histoire d'Israël dans ses relations avec Jahvé, déclarait ci-dessus M. Gautier, on reconnaîtra sans peine que le parallélisme exige que Gomer fût encore exempte de souillures quand le prophète l'a épousée », et Gautier nous renvoyait au chap. xvi d'Ézéchiel. On ne rencontre pas ailleurs de déclaration aussi formelle, mais il semble que cette comparaison avec Ézéchiel est sous-jacente en plusieurs explications des autres partisans de la même théorie.

A première vue, la référence ne semble pas trop mal choisie, et le parallélisme paraît impressionnant.

Dans un langage empreint d'amour et de tristesse, Jahvé y remet sous les yeux de Jérusalem toute son histoire ; il lui rappelle comment il l'a tirée de rien, recueillie, adoptée, élevée, parée, comment elle est devenue son épouse, et comment, délaissant son amour, elle s'est livrée avec les peuples voisins à toute sorte de prostitutions idolâtriques, à l'exemple d'ailleurs de ses deux sœurs, Samarie et Sodome.

A cette allégorie on pourrait encore joindre celle d'Oholah, métaphore d'Israël, et d'Oholibah, métaphore de Juda (XXIII). Mais la preuve n'en deviendrait pas plus forte, car, au fond, il est temps de le dire, ce parallélisme ne prouve rien non plus. On a déjà fait observer dans les observations préliminaires que le parti pris d'expliquer les symboles d'un prophète par ceux d'un autre réservait bien des mécomptes. Il peut y avoir entre ces diverses compositions comme un air de famille ; encore faut-il ne pas se laisser prendre aux apparences. Et si les symboles de divers auteurs traitent réellement le même sujet, il faut se rappeler en tout cas que leurs points de vue ne coïncident pas pour cela nécessairement, non plus que leurs proportions. En l'espèce, il est besoin d'une certaine bonne volonté pour comparer le large et beau tableau d'Ézéchiel avec les miniatures d'Osée. Ézéchiel, lui, retrace toute l'histoire de Jérusalem, tandis qu'Osée n'en dessine qu'un détail. Par exemple, on chercherait vainement dans ce dernier prophète les soins prodigués à l'épouse de Jahvé depuis sa naissance jusqu'à son mariage. Dès lors, comment l'histoire de Gomer serait-elle calquée sur celle d'Oholah ou d'Oholibah?

3. Le troisième argument est plus spécieux que les précédents. « Va, disait Jahvé au prophète, va, prends une femme de prostitution et des enfants de prostitu-

tion, car le pays ne fait que se prostituer loin de Javhé. » D'où le raisonnement suivant. Ces « enfants de prostitution » ne sont pas nés avant le mariage de Gomer ; ils lui sont nés pendant son mariage avec Osée. D'autre part, l'épithète qui les qualifie marque suffisamment leur origine : ce sont des enfants adultérins, dont Osée n'est pas le père. Voilà, n'est-ce pas, qui établit sans conteste l'infidélité conjugale de Gomer? Mais, de plus, puisque l'expression *fils de prostitution* s'emploie déjà par *prothèse* au moment du mariage, avant que les enfants ne soient nés, pourquoi les termes *femme de prostitution* ne seraient-ils pas également une *anticipation* pour marquer ce que Gomer sera prochainement, bien qu'à l'heure actuelle, elle ne mérite pas encore ce qualificatif injurieux?

Malgré ses apparences plus rigoureuses, ce nouvel argument n'est peut-être pas mieux établi que les deux premiers. Pour tenir la solution complète de cette difficulté, il serait préférable d'avoir déjà expliqué tout au long le symbole des enfants d'Osée. Toutefois, nous aimons mieux anticiper la démonstration en termes succincts, sauf à la reprendre en son lieu avec tous les développements qu'elle comporte.

Observons d'abord une chose de première importance : quel est le rôle effectif de cette expression *enfants de prostitution* dans le symbole du mariage? Est-ce un rôle essentiel, nécessaire? Non; car, ces mots supprimés, le symbole est encore le même : « Va, prends une femme de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer. » Ignominie de Gomer d'un côté, idolâtrie du pays de l'autre, il y a pleine correspondance, le symbole n'est pas modifié. C'est pourquoi, ou bien la mention des enfants est surnuméraire, ou bien elle n'a pour but que de mieux accentuer la honte de la

mère. De toute manière, ce trait n'est pas capital.

En outre, que signifient ces mots *enfants de prostitution?* Saint Jérôme, qui cependant était partisan de l'interprétation allégorique et qui, à ce titre, aurait eu intérêt à y découvrir une métaphore à l'adresse des Israélites idolâtres, n'hésitait pas à traduire : *fils de fornication, parce que fils d'une courtisane, idcirco fornicationis appellandi sunt filii, quod sint de meretrice generati,* entendons fils d'une ancienne courtisane, puisque le saint Docteur admet que Gomer se convertit à son mariage. Telle est encore l'interprétation de Théodoret et de la grande majorité des commentateurs. Mais aujourd'hui, les critiques préfèrent traduire : *des enfants adultérins, des bâtards,* car ils estiment que les trois enfants de Gomer, les deux derniers au moins, furent illégitimes.

Nous aimons mieux nous ranger du côté des anciens, parce que les modernes ne paraissent pas tenir suffisamment compte des règles de l'exégèse symbolique. Ils admettent tous qu'aux versets 3-9, l'origine coupable des enfants joue un rôle dans le symbolisme, et même un rôle important. Mais alors, pourquoi ne pas dire en toutes lettres, aux vv. 3-9, que ces enfants eurent un autre père? Pourquoi ne pas parler d'un amant (רֵעַ) comme III, 1? pourquoi laisser supposer que ce sont les fils d'Osée? Les critiques répondent, et on ne leur attribue point gratuitement cet aveu : Tout cela est sous-entendu... Sous-entendre un *trait essentiel* dans un symbole ou une parabole? Ceux qui voudront bien réfléchir au mécanisme de la parabole et du symbole, se convaincront peut-être que *cette prétérition n'est pas recevable.* Dès lors, les trois fils de Gomer sont les enfants d'Osée et il vaut mieux s'en tenir à la vieille explication de saint Jérôme : Fils de prostitution,

parce qu'ils sont fils d'une ancienne courtisane, *idcirco fornicationis appellandi sunt filii, quod sint de meretrice generati.*

Pour revenir au verset 2 et à l'argument tiré de la prothèse, il suffit de dire qu'il n'y a point de parité entre les deux formules : *femme de prostitution* et *enfants de prostitution*. La mère et les fils ne méritent pas le même qualificatif au même titre. Gomer est ainsi dénommée, parce qu'elle vivait dans le désordre jusqu'à son mariage; ses enfants reçoivent la même épithète, parce qu'ils doivent naître d'elle. Le prophète a raison de les qualifier de la sorte, bien qu'ils ne soient pas encore nés, parce que c'est l'état actuel de son épouse qui est cause de leur ignominie, et parce que lui-même, à la lumière de Dieu, il perçoit et accepte la honte d'avoir un jour des enfants qu'effleurera la tare maternelle.

4. Le quatrième argument applique les reproches du chap. II à l'infidélité de Gomer, ou tout au moins il y reconnaît l'indice de sa défection conjugale.

Discutez avec votre mère, discutez.
Non, elle n'est pas mon épouse
Et je ne suis pas son mari —
Pour qu'elle ôte de son visage son invite à la prostitution
Et d'entre ses seins sa provocation à l'adultère...
Quant à ses enfants, je ne les chérirai pas,
Puisqu'ils sont des enfants nés de la prostitution.
Oui, leur mère s'est livrée à la prostitution,
Celle qui les a conçus s'est couverte de honte,
Car elle a dit : « Je veux aller à la suite de mes amants,
« Eux qui me donnent mon pain et mon eau,
« Ma laine et mon lin,
« Mon huile et ma boisson » (II, 2-5) [1].

Cet argument se rencontre chez des critiques qui ont par ailleurs des opinions fort divergentes sur les

1. Traduction Desnoyers, *art. cit.*, p. 101.

autres questions du symbole. « L'épouse légitime d'Osée, écrit M. Gautier, s'abandonne aux pires égarements; elle se prostitue et se déshonore, elle court après ses amants et abandonne son mari. — Celui-ci la désavoue, la rejette et la laisse en proie aux privations. Puis, après un temps d'épreuve, un rapprochement et une réconciliation s'opèrent... [1] ». « La nation d'Israël, l'épouse de Jahvé, dit M. van Hoonacker, a été infidèle (v. 2ᵉ; II, 4, 7); elle a engendré des enfants adultérins que Jahvé refuse de reconnaître pour siens (I, 9; II, 6) : de même l'épouse d'Osée sera une femme adultère, elle engendrera des enfants adultérins [2] ». « Tantôt, ajoute M. Desnoyers, c'est la voix du prophète que l'on perçoit et tantôt celle de Yahwè. Le plus souvent, leurs deux voix se confondent et l'on entend à la fois l'homme qui se plaint de son épouse dévoyée et le Dieu qui gémit sur l'idolâtrie de son peuple oublieux. Finalement la pensée religieuse émerge, dépouillée des voiles de l'allégorie, et Yahwè se dresse comme un juge devant les Israélites prévaricateurs. Qu'on lise avec cette pensée le fragment qui suit (II, 2-13) et l'on pénétrera, en le goûtant, l'art délié du prophète qui sait ainsi formuler les griefs et les menaces de son Dieu en donnant libre cours à la peine et à l'angoisse de son propre cœur [3]. »

Les réponses déjà faites aux arguments précédents nous permettront d'être plus courts avec celui-ci. On y retrouve derechef la conviction, d'après nous erronée, que la vie conjugale d'Osée doit symboliser *adéquatement* les rapports de Jahvé et de son peuple. Il faut se persuader au contraire que Jahvé peut avoir à se

1. *Op. cit.*, p. 462.
2. *Op. cit.*, p. 14.
3. *Art. cit.*, p. 101. M. Tobac est du même avis, *op. cit.*, p. 211, 212.

plaindre de l'idolâtrie d'Israël, bien que le prophète n'ait plus rien à reprocher à Gomer; qu'Israël peut donner à Jahvé des enfants illégitimes, bien qu'Osée soit le père des fils de son épouse. — De plus, on ne saurait oublier que le chap. II est un *discours extra-symbolique* qui s'ajoute comme un appendice aux symboles déjà complets par eux-mêmes du chap. I, et qui déborde le sujet précédemment traité. Il y est question d'Israël et non plus de Gomer, ainsi qu'en conviennent tous les critiques. Nous y trouvons le tableau pathétique des infidélités du peuple choisi (2-5), sa punition (8-13), sa conversion (6-7) et sa réconciliation (14-24), en somme un sujet presque entièrement nouveau. Ainsi qu'il a été dit, on ne saurait jamais s'appuyer sur un discours extrasymbolique pour définir la teneur d'un symbole quelconque.

Ces raisons paraîtront suffisantes peut-être pour juger mal fondée la thèse nouvelle sur l'infidélité conjugale de Gomer.

Cette thèse s'aggrave encore de toutes les complications qu'elle suppose dans l'état d'esprit du prophète. On les connaît déjà par l'exposé qu'en a fait naguère M. Cruveilhier d'après Nowack et Marti, ou simplement par la citation de M. Desnoyers reproduite ci-dessus. On pourrait y ajouter de copieux extraits empruntés à Harper [1], etc. Je ne reproduirai que ces lignes de M. Gautier : « Gomer, au moment de son mariage, dit-il, n'était point encore déchue. C'est plus tard, après la naissance de son troisième enfant, qu'elle abandonne définitivement son époux et que la rupture se consomme. Alors Osée, brisé par l'épreuve, comprend le sens, jusqu'alors caché, que

1. *Op. cit.*, pp. CLIII-CLV.

son infortune doit avoir pour lui et pour son entourage, il comprend aussi le devoir qui l'attend, et se prépare, en accueillant de nouveau l'épouse coupable et humiliée, à montrer à son peuple la grandeur du pardon et la puissance de l'amour. La vocation prophétique d'Osée est née de ses propres malheurs; ce qu'il a souffert a été une révélation; il a mesuré par sa propre expérience soit l'ingratitude humaine, soit la douleur et la miséricorde de Dieu [1]. »

A cette manière de voir M. Cruveilhier a surtout opposé des raisons d'ordre théologique, en dénonçant le préjugé qui, d'après lui, en vicierait les origines, à savoir la négation de toute intervention divine dans la vie familiale d'Osée, et, en dernière analyse, la négation du surnaturel. Ces raisons sont très graves. Mais un catholique, tel que M. Desnoyers, qui partage cette opinion, répondra sans doute que ces reproches sont exagérés et que son interprétation se concilie très bien avec le dogme de l'inspiration. Il n'est pas invraisemblable, écrit M. Desnoyers, « qu'Osée, ayant épousé une femme qui le rendit malheureux, reconnut dans cet accident même une intervention de Yahwè [2] ». L'étude comparative des symboles achève d'établir que ce sentiment est conciliable avec une rigoureuse orthodoxie. Dans Jérémie, à un chapitre d'intervalle, nous lisons les deux symboles du *vase manqué* (XVIII) et de la *gargoulette brisée* (XIX). La gargoulette, c'est Jérémie qui va l'acheter tout exprès et qui la brise à dessein, afin d'avoir sous la main un symbole de la ruine de Jérusalem. Mais le vase, c'est le potier qui le manque par mégarde, assurément contre son gré, sans que Jérémie soit lui-même pour rien dans cet

1. *Op. cit.*, p. 464, 465.
2. *Art. cit.*, p. 99.

accident. Ce n'est qu'après coup, à la lumière de Dieu, que le prophète perçoit dans ce fait banal une leçon et un symbole. Cela nous montre que le prophète ne doit pas nécessairement prévoir le symbolisme avant la réalisation de l'acte, ni même le découvrir au moment où l'acte se réalise; il suffit qu'il le constate après coup, à la réflexion[1]. Et c'est pourquoi il ne répugnerait pas, du point de vue théologique, qu'Osée eût découvert plus tard seulement, à la lumière des événements et du malheur, les hautes leçons de sa vie familiale.

Mais cette opinion suggère des objections d'un ordre plus positif. — 1. On conviendra qu'elle n'a pas le texte en sa faveur, puisqu'elle nous oblige à entendre les faits à rebours, ce qui ne constitue pas pour cette explication une présomption favorable. — 2. Si le prophète a voulu dire ce qu'on lui prête, pourquoi s'est-il exprimé d'une manière aussi défectueuse? A supposer qu'il voulût nous donner le change sur sa véritable pensée, il ne pouvait guère l'énoncer différemment. — 3. Les critiques ne vont pas jusqu'à attribuer au prophète une supercherie; ils ne mettent pas en cause sa bonne foi. Tout de même, il y a plus qu'une nuance entre les faits tels que cette exégèse les énonce et les faits tels qu'Osée nous les présente. Osée aurait acquis la conviction *tardive* que ses malheurs répondaient aux desseins de Jahvé. En réalité, il se serait marié comme tout le monde, obéissant à ses attraits ou aux circonstances. — Or, dans sa prophétie, il s'exprime de la sorte : « Et Jahvé dit à Osée : Va, prends une femme de prostitution.. car le pays ne fait

1. On peut ajouter que Dieu a voulu d'une manière spéciale le symbolisme qui ne sera perçu que plus tard, puisque c'est lui qui donne au prophète la lumière pour le découvrir et qui en inspire la rédaction.

que se prostituer. Il alla et il prit Gomer. » La différence est visible. On essaie de la mettre sur le compte du procédé littéraire. Mais la figure n'est-elle pas ici trop forte, ne dépasse-t-elle pas la commune mesure, et même les mesures permises par la stricte loyauté? Il était loisible au prophète de raconter ses aventures domestiques, en avouant qu'il n'en percevait pas le symbolisme à l'époque des événements. Mais qu'avait-il besoin de s'attribuer des ordres qu'en somme il n'avait point reçus? Dans une circonstance analogue, Jérémie n'ira pas de parti pris changer la perspective historique; il dira simplement : Je me rendis chez le potier; il manqua son vase; il le refit; *après quoi* Jahvé me dit : De même que le potier fait et refait à son gré les vases d'argile, ainsi moi, je crée ou détruis les peuples... Et la loyauté prophétique est sauve. Je crains que celle d'Osée ne le soit pas dans l'interprétation des critiques; il y plane une ombre de suspicion qu'on ne parvient pas à dissiper. M. van Hoonacker l'a parfaitement compris. Il écrit : « Il n'est pas moins inconcevable qu'Osée ait vraiment pris le change, après coup, sur les motifs de son mariage. S'il s'était marié à une femme du nom de Gomer, avec pleine confiance dans sa vertu et sa future fidélité, il n'a pas pu s'imaginer plus tard, en considérant l'inconduite de Gomer, qu'au lieu de s'être trompé il avait tout prévu [1] ». Je souscris pleinement à ces sages paroles.

4. Il est un quatrième argument qui se tire des noms symboliques donnés aux enfants de Gomer. De deux choses l'une : ou bien Osée leur imposa ces noms au fur et à mesure de leur venue au monde, et alors il n'attendit pas la répudiation de Gomer pour entrevoir

1. *Op. cit.*, p. 40.

la portée morale de ses disgrâces domestiques; ou bien il ne les leur imposa qu'après la consommation de la rupture, mais alors les enfants étaient grandelets, les aînés du moins, et ils avaient déjà reçu à leur naissance d'autres noms qui durent être remplacés par les noms symboliques, ce qui n'est guère conforme non plus à la lettre des versets 3-9. De toute manière, il y a là une difficulté que les critiques n'ont pas envisagée ou qu'ils n'ont pas su résoudre.

Au terme de cette longue discussion, on croit avoir le droit de conclure que l'épouse d'Osée ne manqua pas à ses obligations conjugales. 1. Le texte nous apprend qu'avant son mariage, Gomer vivait dans le désordre : il n'y a pas lieu d'éliminer cette donnée pour lui substituer l'affirmation fantaisiste que Gomer était une femme de bonne vie et mœurs. 2. Le texte nous dit en termes formels ou équivalents que Gomer donna trois enfants à Osée : il n'y a pas lieu d'élaguer ce récit pour transformer ces enfants en fils illégitimes. 3. Le texte ne parle pas des prétendus désordres de Gomer sous le régime matrimonial : il n'y a pas lieu de profiter de ce silence pour échafauder sur le compte d'Osée tout un roman dans le goût des romans à la mode.

B. *Symbolisme.*

Après avoir envisagé les questions se référant au symbole de Gomer, il est temps d'en dégager la leçon symbolique. Les vv. 2 et 3, il faut le rappeler, s'énoncent en ces termes : « Jahvé dit à Osée : Va, prends une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer loin de Jahvé. Et il alla, et il prit Gomer,fille de Diblaïm... »

Pour relever objectivement la leçon d'un symbole, on note d'abord le trait essentiel du signe, ensuite l'application qui en est faite à la chose signifiée. De cette comparaison jaillit la leçon symbolique.

En l'espèce, le signe est exprimé par la phrase suivante : « Va, prends une femme de prostitution et des enfants de prostitution. » Nous l'avons déjà dit, les mots « enfants de prostitution » n'appartiennent pas à l'essence du symbole, attendu qu'ils ne reparaissent pas dans l'application ; seuls, les mots « femme de prostitution » forment le trait capital. Du simple énoncé du symbole et de toutes les discussions précédentes il ressort que Gomer était encore engagée dans cette vie de courtisane à l'époque de son mariage. — L'application du signe à la chose signifiée est indiquée au même v. 2 : « Car le pays ne fait que se prostituer loin de Jahvé ». On voit que l'application répète, en l'employant au figuré, le terme même du signe, *prostitution*, au lieu du terme propre, *idolâtrie*, qui convient à la réalité. Ce n'est là qu'un léger écart des règles idéales du symbolisme, écart du reste assez fréquent dans la Bible comme dans les auteurs profanes, et qui ne nuit en rien à la clarté. Il n'est pas un lecteur de l'Ancien Testament qui ne sache que l'Écriture désigne indistinctement les désordres religieux d'Israël sous le terme propre d'idolâtrie ou sous les termes figurés de prostitution et d'infidélité conjugale.

Les deux traits qui se répondent dans le symbole sont donc les suivants : l'inconduite de Gomer et l'idolâtrie d'Israël. *Inconduite de Gomer,* c'est le fait que le symbole met en plein relief, tandis que les circonstances de temps sont reléguées à un plan secondaire. *Idolâtrie d'Israël :* ici Jahvé ne présente pas

expressément la nation coupable comme son *épouse,* bien qu'il le fasse ailleurs en termes formels (v. g. II).

Ces nuances, qui ont l'air de minuties, ne laissent pas d'avoir leur prix. Elles nous montrent que le prophète n'a pas prêté la même attention à tous les aspects de son sujet, qu'il n'a pas eu le dessein d'épuiser par un premier symbole toute la question des rapports de Jahvé et d'Israël, en un mot, que nous n'avons ici qu'un *symbole partiel*, où une seule idée se détache, tandis que les autres détails restent volontairement confondus dans la pénombre.

L'exégète a le devoir de ne compter qu'avec l'idée saillante, parce que, seule, elle est affirmée par l'auteur sacré. On ne saurait mieux faire que de la ramener aux deux termes d'une comparaison :

De même que Gomer, choisie pour épouse d'Osée, est une femme de mauvaise vie,

ainsi Israël est enfoncé dans son idolâtrie.

Symbole partiel, disions-nous, car le prophète n'envisage ici ni le passé ni l'avenir religieux d'Israël; il se contente de marquer sa lamentable idolâtrie de l'heure actuelle. A cette fin, il lui suffisait de considérer un seul état de la vie de Gomer, l'état présent, en faisant abstraction, sinon de son passé, puisque cela n'était pas possible, du moins de son avenir.

Les critiques qui se plaisent à retrouver dans ce symbole, long de deux lignes à peine, toute l'histoire religieuse d'Israël, estimeront sans doute que c'est ne garder de ces larges conceptions qu'un résidu bien mesquin. Dans l'exégèse des paraboles, c'est la même déception qui attend certains exégètes habitués à trouver tout dans tout, c'est-à-dire rien de moins que le catholicisme intégral dans un chapitre d'évangile et un exposé dogmatique complet dans la parabole la

plus exiguë. Il faut pourtant se faire à cette idée qu'un auteur de paraboles ou de symboles n'est pas tenu de tout dire à la fois, qu'il procède généralement par petits tableaux, lesquels, du reste, doivent se joindre les uns aux autres pour composer ensuite un enseignement de plus large envergure. Les satisfactions de la synthèse finale supposent une stricte fidélité dans les analyses de détail.

Convenons cependant que le symbole partiel du premier chapitre d'Osée, en raison même de son pénible réalisme, était de nature à frapper les esprits. Pourquoi le prophète allait-il choisir pour épouse une femme perdue, alors qu'il y avait tant de vierges en Israël? Est-ce qu'Osée ne partageait pas la délicatesse de ses concitoyens en pareille matière? A Dieu ne plaise. Mais ce choix si pénible lui était imposé par Jahvé, qui par là voulait dénoncer une fois de plus l'ignoble prostitution idolâtrique de la nation. Le symbole n'allait pas au delà, mais on devine qu'il pouvait servir de thème ou d'amorce à de plus amples développements extrasymboliques, analogues à ceux qui remplissent le chapitre II. Même réduite à ces proportions plus modestes et plus vraies, la leçon du mariage d'Osée n'était donc pas négligeable...

Pour finir, nous ne saurions mieux faire que de transcrire quelques lignes de Cornelius a Lapide, dont l'exégèse, en matière de paraboles et de symboles, est par endroits très pénétrante. Elles conviennent à ceux qui regrettaient que le symbole de Gomer ne retraçât point toute l'histoire religieuse d'Israël. « Un objet semblable, écrit-il, ne l'est pas de tout point; il l'est uniquement sous le rapport spécial de sa similitude. Il n'est donc pas nécessaire, dans les allégories et les figures, que toutes les circonstances de temps, de

mode, d'action, etc., répondent à la chose signifiée; cela n'est requis que de celles sur lesquelles porte la similitude du signe avec la chose signifiée, par exemple celle du type avec l'antitype. *Simile per omnia non est simile; sed in eo tantum, in quo collocatur similitudo; quocirca non est necesse in allegoriis et typis, ut omnes circumstantiae temporis, modi, actionis, etc., respondeant rei significatae, sed eae tantum in quibus fit repraesentatio et comparatio significantis cum significato; puta typi cum antitypo.* C'est ainsi qu'en cet endroit le prophète reçoit ordre d'épouser une courtisane, pour représenter que la synagogue se livre à la fornication. *Ita hic jubetur propheta ducere fornicariam, ut per hoc repraesentet synagogam esse fornicariam* [1]. »

II. *Les enfants d'Osée et de Gomer* (I, 3-9).

3. Il alla et prit Gomer, fille de Diblaïm; elle conçut et lui enfanta un fils. 4. Et Jahvé lui dit : Appelle-le Jizre'ël, car encore un peu de temps, et je vengerai le sang de Jizre'ël sur la maison de Jéhu, et je mettrai fin à la royauté de la maison d'Israël. 5. Et il arrivera en ce jour que je briserai l'arc d'Israël dans la vallée de Jizre'ël. 6. Et elle conçut de nouveau et elle enfanta une fille, et il lui dit : Apelle-la Lô ruḥâmâ, car je n'aurai plus compassion de la maison d'Israël, de manière à lui pardonner [2]. 8. Et elle sevra Lô ruḥâmâ, et elle conçut et enfanta un fils. 9. Et il dit : Appelle-le Lô'ammi, car vous n'êtes pas mon peuple, et moi, je ne suis pas pour vous...

A. *Symbole.*

Après avoir longuement disserté sur les parents, il

1. In Os., I, 2.

2. Le v. 7 dérange trop ouvertement le mouvement de la pensée pour qu'on puisse le croire à sa place originelle. Les critiques, Nowack, Marti, Harper le tiennent généralement pour une glose. Van Hoonacker le reporte à la fin du chap. II.

est permis d'être plus bref sur les enfants. Pourtant, ici encore, il se pose divers problèmes, dont on a déjà dit quelques mots et qu'il faut achever d'éclaircir.

Historicité des enfants. — Il va de soi que les écoles qui se partageaient sur l'historicité du mariage, se retrouvent en présence quand il s'agit de la réalité des enfants. Les arguments pour et contre n'ont pas varié. Pour nous, ces enfants sont des êtres vivants, en chair et en os, non moins que leurs père et mère. On a déjà pu lire ci-dessus l'énoncé des preuves sur lesquelles repose cette assertion : naissance des enfants à intervalles réguliers, mention d'une fille auprès de deux garçons, sevrage de Lô ruḥâmâ... Il n'y a pas lieu d'insister davantage.

Légitimité des enfants. — On rappellera pour mémoire une théorie timidement proposée jadis par quelques auteurs, suivant laquelle les enfants de Gomer étaient déjà nés au moment de son mariage avec Osée. Ils étaient naturellement le fruit de l'inconduite de leur mère. Personne aujourd'hui, à ma connaissance, ne partage ce sentiment.

Le courant est ailleurs, ainsi que le lecteur le sait déjà. Pour la plupart des critiques modernes, Marti, Gautier, Harper, van Hoonacker, Tobac, ces enfants sont encore illégitimes, mais ils sont nés après le mariage de Gomer et d'Osée, et ils sont le fruit de l'infidélité conjugale de leur mère.

A vrai dire, les auteurs précités ne sont pas bien d'accord en la matière. Ils ne s'entendent ni sur l'époque où commença l'inconduite de Gomer, ni sur le moment où Osée s'en aperçut.

Nowack, après Wellhausen, est d'avis que le prophète n'a soupçonné l'irrégularité de sa femme qu'après la naissance de Jizre'ël, puisque le nom de l'enfant ne

fait pas la moindre allusion aux désordres maternels [1]. Peut-être même Nowack admet-il que les trois enfants furent légitimes. Du reste, on chercherait vainement dans cet auteur une pensée bien arrêtée. Serait-ce que la théorie, qui venait à peine d'être lancée, n'était pas encore entièrement mûrie ou du moins n'avait pas encore développé ses dernières conséquences?

Toujours est-il que le système n'a pas mis de longues années à se parachever. Pour Marti [2], les trois enfants sont adultérins, mais Osée ne l'a su qu'après leur naissance. S'il l'avait appris plus tôt, il n'aurait pas si longtemps toléré sous son toît l'épouse infidèle. Il n'aurait pas davantage donné des noms symboliques aux enfants, s'il avait soupçonné leur véritable origine.

Pour Harper, le symbolisme exige que les enfants naissent pendant le mariage d'Osée et de Gomer [3]. Tous les trois sont bâtards. Mais, tandis que le prophète ignore l'origine de Jizre'ël, il connaît celle des deux autres, d'où leurs noms [4].

M. Desnoyers écrit de son côté : « Elle (Gomer) mit au monde trois enfants dont Osée finit par s'apercevoir qu'il n'était pas le père et à chacun desquels il donna un nom destiné à symboliser l'infidélité du peuple d'Israël envers Yahwè, infidélité dont Gomer et ses bâtards n'étaient que de trop vivantes images [5]. »

C'est encore chez M. van Hoonacker que la théorie est le plus développée. Voici ce qu'il dit au sujet du premier-né : « *Et elle conçut...* Le lecteur se rappellera l'observation, que la relation de la conception et de la naissance de l'enfant, ni en cet endroit, ni vv. 6 et 8,

1. *Op. cit.*, p. 14, 29.
2. *Op. cit.*, p. 15, 16.
3. *Op. cit.*, p. 207.
4. *Ibid.*, Introduction, p. CLIII.
5. *Art. cit.*, p. 98.

n'est précédée de la mention des rapports d'Osée avec sa femme; l'enfant n'est pas censé issu d'Osée lui-même... *Et elle lui engendra un fils.* C'est le premier des « enfants de fornication » annoncés v. 2. Étant né après le mariage, le fils est, juridiquement, enfanté à Osée. La formule וַתֵּלֶד־לוֹ n'autorise pas à conclure, avec un grand nombre d'interprètes, que, dans l'idée de l'auteur, Osée fût réellement le père de l'enfant... Il est à noter d'ailleurs que לוֹ est absent de quelques manuscrits hébr. et gr. et qu'il ne figure pas aux vv. 6, 8... Osée étant juridiquement le père de l'enfant, c'est lui qui lui donne son nom[1]. » Ces arguments pourraient se résumer ainsi : 1. La formule « *et elle lui enfanta* » n'implique pas nécessairement une déclaration de paternité. 2. Le silence sur les relations du prophète et de sa femme est un indice peu favorable à la légitimité des enfants. 3. Il en est de même de la formule des vv. 6 et 8 « *elle enfanta* » au lieu de « elle *lui* enfanta »...

A la première lecture, ces arguments ont quelque chose d'impressionnant. Mais si l'on reprend en main sa Bible hébraïque pour contrôler le sens de ces formules, il semble que ces assertions ne soient pas d'accord avec les faits. — 1. Il est bien vrai que les termes *elle lui enfanta* impliquent une profession de paternité, comme il résulte des textes de la Genèse : *Sara conçut et enfanta à Abraham un fils dans sa vieillesse* (XXI, 2); on apporta à Abraham cette nouvelle : *Melcha a aussi enfanté des fils à Nachor,* ton frère (Gen., XXI, 20); ce sont là les huit fils que *Melcha enfanta à Nachor* (ibid., 23); voici la postérité des fils de Noé, Sem, Cham et Japheth : *il leur naquit des fils après le déluge*

1. *Op. cit.*, p. 16.

(Gen., x, 1). — Le texte suivant est particulièrement suggestif, parce qu'il est identique à celui d'Osée : *Abraham prit encore une femme, nommée Céthura. Et elle lui enfanta Zamran...* (Gen., xxv, 1, 2). Nous lisons de même dans Osée : *Il alla et prit Gomer; elle conçut et lui enfanta un fils* (I, 3). La paternité d'Osée nous paraît aussi assurée que celle d'Abraham ou de Nachor.

2. Mais le silence sur les relations conjugales du prophète n'est-il pas significatif? — Laissons encore aux textes suivants le soin de répondre. « Adam connut sa femme et elle conçut et enfanta Caïn... *Elle enfanta encore son frère Abel* » (Gen., IV, 1, 2). L'enfantement d'Abel n'étant pas accompagné de la mention des relations conjugales, conclura-t-on qu'Abel était illégitime? « Lamech prit deux femmes : l'une s'appelait 'Ada et l'autre Sella. Et 'Ada enfanta Jabel : il a été le père de ceux qui habitent sous les tentes... Sella de son côté enfanta Tubalcaïn... » (Gen., IV, 19-22). Voilà un texte singulier : il ne nomme expressément que les mères; il ne présente le père que comme le mari des deux femmes; il ne mentionne ni les relations conjugales ni la conception. Pourrait-on en conclure que les enfants d''Ada et de Sella étaient illégitimes? — Le texte suivant n'est pas moins intéressant en raison de ses prétéritions : « Ce sont là les huit enfants que Melcha enfanta à Nachor... *Sa concubine, nommée Roma, enfanta elle aussi Tébah, Gaham*, etc. » (Gen., XXII, 23, 24). — De ces textes et de bien d'autres encore il suit que, si les relations conjugales sont mentionnées souvent dans l'Écriture, avant la conception ou l'enfantement, il s'en faut qu'elles le soient toujours. Or personne n'a jamais songé à profiter de ce silence pour nier la paternité du mari dont

le nom figure de quelque manière dans le contexte. On ne saurait faire une exception pour Osée.

3. Les citations précédentes établissent encore la synonymie des expressions : *elle enfanta* et elle *lui* enfanta.

A ces arguments M. Tobac ajoute le suivant : « En outre, ces enfants doivent, par leur naissance même, abstraction faite des noms qu'ils portent, présager la condition des enfants d'Israël, tout comme leur mère représente le pays. Or, les enfants d'Israël n'appartiennent pas à Jahvé (I, 9), ce sont des enfants de fornication (II, 6), le pays s'est livré à la fornication loin de Javhé (I, 2). Les enfants de Gomer, qui leur servent de types, sont donc aussi le fruit d'un commerce adultère [1]. » — Nous avons déjà signalé le vice de raisonnement qui juge du symbole d'après le symbolisme prétendu.

On appréciera, à la lumière de ces textes, la thèse de l'illégimité des enfants.

Par contre, la thèse de la légitimité repose sur les deux preuves suivantes, qui, à la vérité, ne sont que les deux aspects d'un même argument. La première se tire du sens naturel de ces versets : *Il alla et prit Gomer, elle conçut et elle lui enfanta un fils... Elle conçut encore et enfanta une fille... Elle sevra Lô ruḥâmâ, puis elle conçut et enfanta un fils.* Ces textes, fortifiés des citations scripturaires qu'on vient de lire, semblent décisifs; ils ne permettent pas la moindre hésitation : ils donnent Osée comme le père des enfants de Gomer. — La deuxième preuve, toute négative, se tire du silence du texte. Puisque les formules employées impliquent normalement la paternité d'Osée, si, en

1. *Op. cit.*, p. 201.

réalité, le prophète n'eût pas été le père de ces enfants, le texte n'aurait-il pas dû nous en avertir? Il l'aurait dû d'autant plus, qu'au dire des critiques l'illégitimité jouait un rôle important dans le symbole... Voilà donc ces auteurs derechef amenés à sous-entendre dans un symbole un des traits essentiels. M. Harper ne s'en trouve pas gêné. M. van Hoonacker ne l'est pas davantage. Il écrit : « Non seulement il est entendu dès l'abord (v. 2) que Gomer sera une épouse coupable, mais, dans la suite du récit, Osée *suppose* [1] simplement, sans jamais *dire* à l'occasion de la naissance des enfants que ceux-ci n'étaient pas les siens, il suppose, disons-nous, que tous, du premier au troisième, étaient des bâtards. Cela devait être ainsi à cause du rôle représentatif des enfants [2]. » — On ne peut que le répéter, de telles suppositions paraissent *des contresens en exégèse symbolique.*

Nous ne reviendrons pas ici sur la formule du v. 2 *des enfants de prostitution,* si ce n'est pour rappeler qu'elle est susceptible d'un sens mitigé : *fils d'une ancienne prostituée,* et que la signification *enfants adultérins* n'est pas conciliable avec les versets 3-9, qui établissent la légitimité. Le sens d'enfants adultérins a donc été écarté à bon droit.

C'est l'interprétation des anciens, saint Jérôme, Théodoret; plus près de nous, de Cornelius a Lapide, dom Calmet; de nos jours, parmi les catholiques, de Trochon, Knabenbauer, Crampon, et, parmi les protestants, sûrement de Gautier [3], peut-être aussi de Wellhausen et de Nowack [4].

1. C'est M. v. H. lui-même qui souligne.
2. *Op. cit.*, p. 40.
3. « De cette union sont nés d'abord un fils..., puis une fille..., enfin un troisième enfant, un fils » (*op. cit.*, p. 462).
4. Osée épouse Gomer « qui lui donne trois enfants » (*op. cit.* p. 3).

B. *Symbolisme.*

Le symbolisme réside dans le nom des enfants d'Osée, comme il résidera bientôt dans le nom des enfants d'Isaïe. Le prophète l'exprime d'une manière uniforme et brève, en indiquant à l'occasion des trois noms l'événement que chacun présage.

Le symbolisme du premier nom est ainsi conçu : « Appelle-le Jizre'ël, car, encore un peu de temps, et je vengerai le sang de Jizre'ël sur la maison de Jéhu, et je mettrai fin à la royauté de la maison d'Israël. Et il arrivera en ce jour que je briserai l'arc d'Israël dans la vallée de Jizre'ël » (vv. 4, 5). Jizre'ël signifie : *Dieu disperse.* Au point de vue de la forme, l'oracle se déroule en une série d'allitérations ou jeux de mots [1], qui étaient dans le goût de l'époque (cf. Michée, I, 10-15). Au point de vue du fond, il est comminatoire : il annonce la vengeance que Dieu s'apprête à tirer des cruautés dont Jéhu se rendit coupable à son avènement au trône, lorsqu'il n'épargna ni les fils d'Achab ni les parents d'Ochozias. En punition de ces crimes, Jahvé mettra prochainement fin à la dynastie d'Israël ainsi qu'au royaume lui-même. Cette exécution s'opérera, dit le prophète, dans la plaine de Jizre'ël, qui, après avoir été le lieu du crime, sera aussi le lieu du châtiment.

Cette vallée de Jizre'ël a donné bien du mal aux commentateurs. Certains n'ont-ils pas imaginé jadis qu'avant de succomber sous les coups des Assyriens,

1. L'enfant porte exactement le même nom que la fameuse vallée, témoin des massacres de Jéhu. Il faut garder cette identité dans les traductions, soit qu'on écrive Jizre'ël, comme en hébreu, ou Jezraël, suivant l'usage plus reçu pour le nom de la plaine.

en 722, Israël avait livré un combat malheureux dans la plaine d'Esdrelon? La vraie solution nous est suggérée par le symbolisme du style eschatologique, cher aux prophètes, dès qu'ils viennent à parler des grandes catastrophes, nationales ou mondiales. Plusieurs prophètes mentionnent des vallées où doivent s'accomplir des événements pleins de mystère. Isaïe a sa *vallée de la vision,* Jérémie sa *vallée de Hinnom* ou *du carnage*, Ézéchiel sa *vallée des passants,* Joël sa *vallée de Josaphat*, Zacharie sa *vallée des montagnes*, tout comme Osée sa *vallée de Jisre'ël.* Tantôt le nom de ces vallées est purement imaginaire; tantôt il appartient à la topographie réelle de l'époque, comme c'est le cas pour Hinnom et Jizre'ël. Sans entrer ici dans tous les développements que comporterait la matière, on peut dire du moins que, lorsque le nom est réel, il est choisi parce que l'événement prédit a quelque relation avec le lieu désigné par ce nom; mais on n'en saurait conclure que l'événement futur doive réellement se passer au même lieu. Ainsi Osée annonce que l'arc d'Israël doit être brisé dans la *plaine de Jizre'ël, parce que* c'est là, dans la plaine historique de Jizre'ël, qu'ont eu lieu les atrocités de Jéhu; mais il ne faut pas s'attendre que la catastrophe où s'effondrera le royaume ait pour théâtre la même plaine de Jizre'ël. On doit plutôt renverser les termes et dire que le lieu, quel qu'il soit, où Israël recevra le coup de grâce sera *sa vallée de Jizre'ël.*

Les critiques insistent sur un autre point. Osée, disent-ils, au moment où il prononçait cette prophétie, soit vers 750, était persuadé de la ruine imminente d'Israël. Après coup, il a bien dû s'apercevoir que l'événement ne lui avait pas donné raison. Comment dès lors n'a-t-il pas retouché son oracle? Nowack trouve le fait

étrange, sans parvenir à se l'expliquer[1]. Marti, plus avisé, suppose qu'après la chute de Zacharie, dernier rejeton de la race de Jéhu, vers 745, la ruine du royaume était virtuellement consommée[2]; dès lors, Osée n'avait aucun besoin de remanier sa prophétie. C'est une explication. Il en est une autre, envisagée de préférence par les catholiques : elle consiste à dire que ces prophéties réputées imminentes comportent toujours quelque délai, souvent fort long. En l'espèce, le délai suprême ne fut pourtant pas très prolongé, puisque le royaume d'Israël s'effondrait décidément en 722 avec la chute de Samarie, un quart de siècle à peine après les prédictions d'Osée.

En somme, le symbolisme de ce premier nom revient à ceci :

Jizre ʿël, premier-né d'Osée et de Gomer, est un gage que les cruautés commises naguère dans la plaine de Jizre ʿël seront châtiées par la ruine de la royauté et du royaume coupables.

Le second enfant, une fille du nom de Lô ruḥâmâ, venait peu après signifier aux Israélites que Jahvé n'avait plus compassion d'eux.

Enfin, le troisième enfant, un garçon nommé Lô ʿammi, leur annonçait qu'Israël n'était plus le peuple de Dieu[3].

Ces trois symboles sont autant de verdicts de la justice divine. Le premier seul assigne pour motifs à la sentence la froide cruauté de Jéhu. Les deux autres sont muets sur les causes du châtiment. Mais il ne faut pas remonter bien haut pour se rappeler les prostitutions

1. *Op. cit.*, p. 15.
2. *Op. cit.*, p. 18.
3. Pour l'interprétation des détails, voir van Hoonacker (*op. cit.*, pp. 17-19).

idolâtriques qui souillaient le pays (v. 2). Tout le livre d'Osée énumère les prévarications morales et sociales qui escortaient, alors comme toujours, la défection religieuse.

Quant au châtiment, il est clairement annoncé : le royaume d'Israël touche à sa fin ; Jahvé ne lui fait plus miséricorde, ne lui pardonne plus ; il l'a répudié : Israël n'est plus son peuple.

Par là même, les symboles des enfants se distinguent du symbole de leur mère. Celui-ci constatait *un fait actuel : l'idolâtrie de la nation;* ceux-là prophétisent *un fait à venir : le châtiment par la ruine.* Il y a gradation du premier aux seconds. Mais, comme la mère et les enfants, ces quatre symboles appartiennent bien à la même famille.

III. *Deuxième mariage d'Osée* (III).

1. Et Jahvé me dit : Une fois encore va, aime une femme qui ʿ en aime ʾ[1] un autre et est adultère, de même que Jahvé aime les fils d'Israël, tandis qu'eux, ils se tournent vers d'autres dieux et qu'ils aiment les gâteaux de raisin. 2. Et je l'achetai pour quinze sicles d'argent, un ḥomer d'orge et un léthék d'orge. 3. Et je lui dis : Durant des jours nombreux tu me resteras, tu ne forniqueras point et tu ne seras à personne, et moi, je ferai de même à ton égard. 4. Car durant de nombreux jours les fils d'Israël resteront sans roi ni chef, sans sacrifice ni stèle, sans éphod ni teraphim. 5. Après quoi, les fils d'Israël se remettront à chercher Jahvé, leur Dieu, et David, leur roi, et ils s'empresseront avec vénération vers Jahvé et sa bonté à la fin des jours.

1. Les critiques (Nowack, van Hoonacker) préfèrent généralement la leçon massorétique : *aimée d'un autre* (אֲהֻבַת רֵעַ) à celle des Septante : *aimant* un autre (ἀγαπῶσαν, אֹהֶבֶת). Mais cette deuxième leçon, qui ne change que la ponctuation du mot, a l'avantage de cadrer beaucoup mieux avec l'application. Les Israélites *se tournent* vers d'autres dieux ; on s'attend donc à trouver dans le symbole une femme qui *se tourne* elle aussi illégitimement vers un homme. Avec Marti, je préfère cette lecture.

A. *Symbole.*

Ce nouveau symbole suscite presque autant de controverses que le mariage de Gomer. La femme dont il est question est-elle la même que Gomer, ou bien est-ce une personne différente? Pourquoi et combien le prophète l'achète-t-il? Que fait-il d'elle après le mariage : la met-il en pénitence, ou vit-il avec elle? Enfin quelle est la signification symbolique de cette nouvelle union? Autant de problèmes qui divisent de nouveau les commentateurs. Essayons de les résumer le plus clairement possible. Il y aura lieu surtout de les apprécier à la lumière des principes d'exégèse symbolique.

Est-ce la même personne que Gomer? — Les uns le nient : saint Jérôme, Théodoret, C. a Lapide, Calmet, Vigouroux, Knabenbauer, Crampon, Marti... ; d'autres l'affirment : Trochon, Nowack, Harper, Gautier, van Hoonacker, Desnoyers, Tobac...

Pour ces derniers, le chap. III continue simplement l'histoire du chap. I. On connaît déjà les désordres auxquels, à les entendre, Gomer se serait livrée, sitôt après son mariage. Cette inconduite aboutit à la conséquence fatale que l'on pouvait prévoir. Gomer quitta le foyer conjugal. Fut-elle répudiée? S'enfuit-elle d'elle-même? Fut-elle enlevée par son amant? Ici les auteurs précités déplorent une lacune du texte. « Intentionnellement ou de toute autre manière, écrit Harper, il est évident qu'il y a quelque chose d'omis. Comment Gomer en est-elle arrivée à la situation où elle se trouve au chap. III? A-t-elle abandonné son mari? A-t-elle

été chassée de la maison[1]? » Nowack est d'avis qu'elle s'est plutôt enfuie, car, d'après le droit, une femme répudiée, qui s'était remariée, ne pouvait revenir à son premier mari (Jér., III, 1). Peut-être cependant, ajoute-t-il, cette loi n'existait-elle pas encore au temps d'Osée[2]... Toujours est-il qu'au début du chap. III, la femme était au pouvoir d'un autre, quelques-uns vont même jusqu'à dire qu'elle était devenue son *esclave*. C'est alors que Dieu intervient. Il ordonne à Osée de racheter l'infidèle et de la ramener au logis, ce que le prophète exécute, non sans soumettre Gomer à une épreuve salutaire pour s'assurer de sa complète conversion...

J'omets à dessein les nuances que revêt le système des divers auteurs pour ne retenir que le fond qui leur est commun à tous. M. Desnoyers expose ces épisodes sous une forme attrayante : « La femme qu'il (Osée) doit épouser symbolise les Benè-Israël qui se sont détournés de Yahwè pour servir d'autres dieux. C'est une femme de mœurs dissolues, adultère à l'égard de son premier mari, infidèle envers son amant. Il n'y a que deux moyens de l'arracher à la honte : l'aimer et l'éprouver. Le prophète l'achètera donc pour femme, poussé vers elle par un amour profond ; mais il ne la prendra auprès de lui que le jour où, après une séquestration longue et résolument acceptée, sa fiancée sera redevenue digne de sa présence et de ses soins. Cependant, recluse et pénitente, cette femme sent peu à peu se refaire son cœur ; ses désirs se tournent non sans impatience vers celui qui l'attendit le premier et

1. *Op. cit.*, p. 117, 118. « Il est à noter dans tous les cas qu'Osée a cru pouvoir se dispenser de raconter dans quelles conditions Gomer se serait séparée de lui » (van Hoonacker, *op. cit.*, p. 33).
2. *Op. cit.*, p. 25.

que maintenant elle attend, elle aussi. Le jour de la rencontre enfin arrivé, elle se précipitera vers lui, tremblante d'une émotion où à la joie et à l'amour se mêle un reste de honte qui la rend plus affectueusement soumise[1]. »

On sera heureux sans doute de connaître les raisons sur lesquelles repose cette théorie. Harper est de tous les auteurs celui qui nous les expose avec le plus de clarté[2]. — 1. La femme du chap. III a d'étonnantes ressemblances avec Gomer : toutes les deux sont qualifiées de courtisanes ; toutes les deux représentent Israël. — 2. De plus le suffixe féminin du v. 2 : Je *l'*achetai, *elle*, se rapporte à une personne déjà connue. — 3. Enfin, s'il était question d'une nouvelle femme, ce serait fait de l'enseignement principal du symbole. Comment cela? Sur ce dernier point les auteurs précités se retrouvent d'accord. « Si, par son amour pour cette femme, écrit Nowack, Osée doit représenter l'amour de Jahvé pour Israël..., il faut absolument (*so fordert das mit Nothwendigkeit*) que la *femme* soit la même que Gomer bath Diblaim. S'il s'agissait d'une autre femme, qui eût été infidèle à un autre, mais non pas à lui, comment, avec cet amour pour une autre femme, le prophète pourrait-il représenter l'amour constant de Jahvé pour le même Israël infidèle[3] ? » M. van Hoonacker écrit de son côté : « La conduite d'Osée, qui doit symboliser les conditions de la réconciliation de Jahvé avec Israël, ne répondrait guère à cette fin, s'il fallait entendre que le prophète abandonna définitivement Gomer, qui représentait Israël au chap. I, pour se marier avec une autre femme[4]. »

1. *Art. cit.*, p. 147, 148.
2. *Op. cit.*, p. 215.
3. *Op. cit.*, p. 25.
4. *Op. cit.*, p. 35.

De pareils arguments ne sont peut-être pas décisifs. — 1. Les analogies ne sont pas si étroites, qu'elles équivaillent à l'identité. Les deux femmes ont en commun leur mauvaise vie, elles représentent toutes les deux Israël; mais jusque-là, elles peuvent être aussi bien deux personnes qu'une seule. — 2. Le suffixe féminin du verbe *acheter* désigne une femme connue du lecteur; mais pourquoi remonter jusqu'à Gomer, au chapitre I? Le suffixe ne peut-il se rapporter à la femme dont il est question au verset précédent (III, 1)? — 3. Quant aux prétendues nécessités du symbolisme, on remarquera une fois de plus l'assurance de ceux qui partent d'une réalité extrasymbolique pour déterminer *a priori* la teneur du symbole[1], au lieu d'étudier d'abord le symbole pour voir sous quel aspect la réalité y est envisagée. *Contresens d'exégèse symbolique,* avons-nous déjà dit.

Par contre, voici les arguments qui établissent que la femme du chapitre III est différente de Gomer. — 1. D'abord les paroles de Jahvé au prophète : « Va, aime *une* femme », et non *la* femme, ou *ta* femme, comme on n'eût pas manqué de dire, s'il se fût agi de Gomer. Nowack[2] essayait de justifier l'expression indéterminée *une femme,* en disant que c'était là une formule de stupeur ou de mépris : *une telle femme!* Mais il n'a pas été suivi et ne pouvait guère l'être. —

1. A ce point de vue, lire le commentaire de M. van Hoonacker sur Osée, III, 1 (p. 33). M. v. H. traduit : « Encore une fois va et aime la femme aimée du conjoint et adultère ». Or, pour lui, le conjoint n'est autre qu'Osée en personne, car « *il s'agit de représenter la réconciliation de Jahvé avec son épouse, la nation d'Israël* » (p. 33). Ce qui donne : Va, aime une femme que tu aimes. — M. Tobac écrit aussi : « Comme il s'agit partout du même Israël coupable et répudié, repentant et réconcilié, il sera question partout aussi de la même femme d'Osée, d'abord infidèle et renvoyée, puis corrigée et réintégrée au foyer conjugal... » (*Op. cit.*, p. 203).

2. *Op. cit.*, p. 25.

2. Ce qui achève de dirimer le débat, c'est le *moḥar*, ou somme versée par le prophète pour acheter cette femme. On ne rachète pas sa femme, on la ramène purement et simplement au logis, si elle l'a déserté. Et puis à qui le moḥar aurait-il été payé? Pas au concurrent du prophète : c'eût été un comble; pas aux parents de la femme : ils n'avaient plus aucun droit sur leur fille depuis le premier mariage; pas à Gomer... Pourtant M. van Hoonacker pense qu'Osée versa cette somme à Gomer, non comme prix d'achat, mais comme don gracieux, pour qu'elle consentît à réintégrer son foyer et se soumît à l'épreuve exigée par son mari. N'est-ce point là une combinaison complexe et qui dépasse le sens normal des mots? En Orient, quand on verse une somme dans une affaire matrimoniale, c'est qu'on achète une femme... — 3. Dira-t-on que Gomer avait été canoniquement répudiée et que le prophète la rachetait à son nouveau mari? Cette fois van Hoonacker et Marti observent avec raison que la loi interdisait au premier mari de reprendre une femme répudiée et remariée. Et tout porte à croire que cette loi, consignée Deut., XXIV, 1-4, Jér., III, 1, représente une coutume fort ancienne. Concluons : *la femme du chapitre* III *est différente de Gomer.*

Il va sans dire que cette conclusion se fortifie encore de toutes les raisons par lesquelles on a montré ci-dessus que Gomer ne s'était pas écartée de ses devoirs d'épouse fidèle. Si Gomer n'a pas été infidèle, elle n'a pas quitté le foyer conjugal; Osée, ne l'ayant pas répudiée, n'a pas eu à la racheter. — En outre, cette explication supprime, avec les violences imposées aux textes, les prétendues lacunes dont les critiques se plaignent à l'envi. Osée ne nous a pas raconté les pé-

nibles scènes domestiques où s'est consommée la séparation, et pour cause. Il n'a pas omis cet intéressant chapitre du roman, parce qu'il n'a ni écrit ni encore moins vécu de roman; celui-ci doit être laissé pour compte aux exégètes qui l'ont échafaudé de toutes pièces.

Mais alors, dira-t-on, Osée avait simultanément deux femmes? Quand il en serait ainsi, il ne faudrait point s'en étonner, puisque la polygamie était pratiquée par les Juifs, depuis l'époque patriarcale. Sans parler des rois, David, Salomon..., qui se constituaient un populeux harem ni plus ni moins que les autres monarques d'Orient, nous voyons qu'Elqana, père de Samuel, avait aussi deux épouses. Pourtant rien n'indique que Gomer fût encore en vie à l'époque où Osée contractait un second mariage, comme aussi rien ne prouve qu'elle fût décédée. En somme, la chose importe fort peu, car les deux récits sont indépendants, et, avec les récits, les symboles.

On ne peut se dispenser d'accorder une mention spéciale au système ingénieux de M. Lucien Gautier. Pour lui, le chap. III ne serait qu'un *doublet* du chap. I. « Il nous semble, écrit-il, que ce chap. (où Osée parle)[1] est la forme primitive, autobiographique, du récit, et que les chap. I et II (où il est parlé d'Osée) sont un développement de seconde main, œuvre d'un disciple, opérant comme Baruc l'a fait pour Jérémie; par conséquent, dans le livre d'Osée, le chap. III devait précéder les deux autres[2]. » Élégante façon d'établir par une autre méthode que la femme du chap. III et Gomer ne sont qu'une seule et même personne.

Malgré l'air séduisant de la théorie, on ne doit point

1. Le chapitre III.
2. *Op. cit.*, p. 466.

négliger d'en montrer les côtés défectueux. — 1. Gautier est visiblement gêné par le premier mot du récit autobiographique : *Encore une fois* (עוד) va et aime une femme... C'est pourquoi il lui inflige le traitement énergique auquel on a trop souvent recours dans les cas désespérés : il le supprime. Mais n'est-ce pas une opération trop sommaire que d'éliminer ainsi un témoin gênant, qu'aucun indice du texte original ou des versions n'autorise par ailleurs à faire disparaître? — 2. La présence de ce mot dans l'hébreu et les Septante (ἔτι) prouve que, dans l'antiquité, on ne songeait pas que le chap. III pût être le *doublet* du chap. I. Si le mot est d'Osée, la cause est entendue ; s'il est de l'auteur prétendu qui aurait composé les chap. I et II, il prouve que ce disciple d'Osée n'a pas eu l'intention de reprendre le récit de son maître. Si on l'attribue à quelque scribe, il était pour le moins inutile, attendu que d'autres récits formant *doublet* ne sont guère que juxtaposés. — 3. Si M. Gautier trouve qu'il y a ici un mot de trop, en revanche il estime qu'il y a quelques versets de moins à la fin du chap. II, versets qui primitivement devaient rendre l'harmonie plus parfaite entre les deux récits. « Il est d'ailleurs permis et même naturel, écrit-il, de supposer que ceux-ci (les chap. I et II) contenaient, dans le texte originaire, la fin de l'histoire du prophète et des vicissitudes de sa vie conjugale : malheureusement il nous est parvenu tronqué. Ainsi l'épreuve que doit subir la femme d'Osée (III, 3) et qui est un trait important, étroitement lié à la donnée générale, a peut-être figuré aussi dans le chap. II, où le v. 13 en conserve la trace [1]. » — J'avoue que je ne sais pas voir dans le v. 13 (11 de la Vulgate)

1. *Op. cit.*, p. 466.

le moindre vestige de l'épreuve indiquée. Mais cette manière de préjuger la teneur originelle des textes d'après un système d'harmonie préétablie, s'inspire-t-elle d'une méthode respectueuse et objective? A ce compte, à force de coupures et d'additions, et avec un peu d'exercice, n'importe qui peut se flatter de trouver n'importe quoi n'importe où. — 4. Enfin, reproche plus sérieux encore, la théorie de M. Gautier, en fusionnant les deux récits, fusionne deux symboles en réalité fort distincts. Il y a là deux leçons bien différentes qu'il faut se garder de confondre sous prétexte de les simplifier. L'unité est une bonne chose; mais parfois la diversité est préférable, je veux dire quand elle s'impose au nom des faits. Ici elle s'impose.

Conclusion : le système de M. Gautier ne paraît pas recevable : il n'est pas assez respectueux des textes et il trouble le symbolisme admirablement gradué de ces récits prophétiques.

Le système de M. Marti mérite lui aussi une mention particulière. A l'encontre de M. Gautier, qui refuse à Osée la composition des chap. I et II, le commentateur allemand lui conteste le chap. III. A ses yeux, divers indices trahiraient une main étrangère; ce symbole ne serait pas aussi soigné que les précédents, comme il arrive aux morceaux secondaires; le fait que les Israélites aiment d'autres dieux (III, 1) contredirait le chap. II où les Be'alim ne sont pas des divinités; III, 1 s'adresserait uniquement à Israël tandis que les chap. I et II viseraient tout le peuple [1]. D'autre part, Marti a ceci de très curieux qu'après avoir interprété l'histoire de Gomer comme une réalité, il ne voit dans le chap. III qu'une allégorie. De fait, pourquoi

1. *Op. cit.*, p. 33.

Osée aurait-il recommencé ses expériences matrimoniales...? Ajoutons qu'il attribue à l'interpolateur une mentalité singulière. Ce rédacteur tardif a dû entendre allégoriquement de Juda les chap. I et II; puis, comme Ézéchiel parlait de deux épouses de Jahvé, Oholah (Israël) et Oholibah (Juda), il a cru bien faire d'attribuer à Osée aussi une autre femme, qui symbolisât Israël. De là l'addition du chap. III.

Le système de Marti a déjà été réfuté de main de maître par Harper[1] et van Hoonacker[2]. — « Le lecteur, écrit ce dernier, jugera s'il est vraisemblable que I, 4 ait pu être jamais compris par un auteur quelconque, si borné qu'on le suppose, comme une donnée relative à l'histoire de Juda!... Que les « dieux étrangers » de III soient d'une conception différente des *Beʿalim* du chap. II, lesquels ne seraient autre chose que « des images cananéennes de Jahvé », nous n'en croyons rien; « le Baal » lui-même, c'est-à-dire *la divinité étrangère* qui se concrétise dans les *Beʿalim*, est nommé comme objet du culte idolâtrique en vue II, 10, dans l'incise finale qui n'est pas une glose[3]. » Il faut ajouter que les premiers symboles s'adressent au « pays », ce qui dans la bouche de l'Israélite Osée désigne avant tout le *pays d'Israël;* de son côté, le symbole du chap. III s'adresse aux enfants d'Israël, expression qui du reste peut comprendre le royaume du sud. — En outre, si l'interpolateur avait voulu représenter Israël au chap. III, par opposition à Juda, n'aurait-il pas su lui trouver un nom propre, analogue à celui de Gomer? Il l'aurait dû d'autant plus que, d'après Marti, il aurait été très fortement influencé par

1. *Op. cit.*, p. CLIV (introduction).
2. *Op. cit.*, p. 32, 33.
3. *Ibid.*

les allégories d'Oholah et d'Oholibah. — Enfin, un interpolateur allégoriste eût-il songé à déterminer en poids et mesure le moḥar payé par Osée, alors que le symbole de Gomer ne contenait aucune précision de ce genre?

Nous continuerons donc à regarder *le chapitre* III *d'Osée à la fois* comme *authentique* et *historique*.

Prix d'achat. — L'hébreu massorétique porte : « Et je l'achetai pour quinze sicles d'argent, un ḥomer d'orge et un léthék d'orge... » (III, 2). Nowack et Marti ont calculé la valeur de ce *moḥar*. D'après Ézéchiel (XLV, 11), le ḥomer valait dix éphas ; de son côté, le léthék valait un demi-ḥomer, soit cinq éphas ; ce qui donne comme prestation en nature *quinze éphas*. Reste à savoir ce que valait l'épha. A l'époque d'Élisée, à un moment où les souffrances du siège de Samarie avaient sans doute occasionné une hausse des vivres (II Reg., VII, 1, 16, 18), deux séas d'orge, soit les deux tiers d'un épha, se vendaient un sicle ; d'où l'on peut conclure qu'en temps normal, on avait un épha d'orge pour un sicle. Les quinze éphas représenteraient donc quinze sicles, lesquels, ajoutés aux quinze sicles d'argent, donneraient une somme de trente sicles environ pour la valeur totale du moḥar. Trente sicles, le prix ordinaire d'un esclave... (Ex., XXI, 32).

A ces calculs ingénieux M. van Hoonacker oppose plusieurs objections d'une logique serrée. La plus grave porte sur l'évaluation de l'épha d'orge au temps d'Élisée. « De quel droit suppose-t-on que (II Reg. VII, 1), Élisée indique un prix supérieur, et cela exactement d'un sixième, au prix ordinaire? Le prophète ne voulait-il pas signifier au contraire que les dépouilles du camp syrien seraient si abondantes que l'orge se

vendrait *en dessous de sa valeur,* malgré la disette actuelle[1] ? » On fait observer encore que la mention du *léthék d'orge* à côté de l'*homer d'orge* a quelque chose de surprenant. D'autant plus que les Septante, au lieu du léthék, lisent un *nébel, une outre de vin* (καὶ νέβελ οἴνου), indication qui a plutôt chance de représenter le texte original et qui a les sympathies des critiques. — Ces observations tendent à montrer que l'opération laborieuse qui aboutit à la somme de *trente sicles* n'a pas encore reçu sa preuve par neuf. Ceux-là seuls ont quelque raison de tenir à ce chiffre, prix d'un esclave, qui réduisent la femme d'Osée à l'état d'*esclavage.* Il reste cependant que la somme de trente sicles — une centaine de francs — peut être regardée comme approximative, et l'on conviendra avec M. Desnoyers que, si l'on peut faire fond sur ce modeste prix d'achat, Osée « ne songeait guère à se marier dans les hautes classes de la société[2] ».

Que devint la femme après le mariage ? — Nous touchons à un point du symbole sur lequel les avis sont aussi partagés que jamais. Quelques anciens, suivis par Cornelius a Lapide et dom Calmet, ont pensé que cette personne ne devenait pas la femme d'Osée, mais que le prophète la prenait simplement à son service, comme domestique, tout au plus avec promesse de l'épouser quelque jour. Ils sont conduits à cette opinion par un scrupule philologique doublé d'un scrupule théologique. Puisque la femme est qualifiée *adultère,* c'est donc qu'elle était déjà *mariée* à un autre ; par suite, Osée ne pouvait l'épouser, sous peine de commettre lui aussi un nouvel adultère. —

1. *Op. cit.*, p. 34.
2. *Art. cit.*, p. 97.

On répond que le qualificatif infamant infligé à la femme (מְנָאֲפֶת), bien qu'il désigne d'ordinaire l'adultère au sens rigoureux du mot, peut désigner aussi tous les désordres de mœurs, sans préciser l'espèce morale du péché; en ce sens plus large, il serait synonyme du verbe zânâh (זנה), qui, au chap. I, servait à spécifier l'inconduite de Gomer et qui, ici même, III, 3, est appliqué à la nouvelle épouse d'Osée. D'ailleurs cette personne, sans être mariée elle-même, pouvait avoir des relations coupables avec un homme marié, ce qui suffirait à justifier strictement le qualificatif. De toute manière, rien n'empêchait Osée d'épouser une telle femme, rien, si ce n'est les convenances et sa répulsion personnelle. Mais les ordres divins l'avaient habitué de bonne heure à marcher sur les sentiments les plus délicats de son cœur.

D'autres auteurs, appartenant cette fois à toutes les écoles, saint Jérôme, Théodoret, Calmet, Trochon, Knabenbauer, Nowack, Marti, Harper, Gautier, Desnoyers, Tobac, quoi qu'il en soit d'ailleurs de leurs opinions respectives sur l'historicité du récit, soutiennent que le prophète soumit sa femme à l'épreuve d'une continence forcée pendant un temps considérable. Ils croient en découvrir la preuve dans ces paroles du v. 3 : « Et je lui dis : Durant des jours nombreux tu me resteras, tu ne forniqueras point et tu ne seras à personne, et moi, je ferai de même à ton égard. » *Tu ne seras à personne,* mot à mot *tu ne seras pas à un homme :* c'est donc, disent-ils, que la femme n'aura de commerce avec personne, pas même avec son mari. *Quando absolute dicitur : Non eris viro,* écrit saint Jérôme, *intelligimus quod nulli jungatur omnino et absque coitu maritali sit* [1].

1. In III, 2.

Sans s'attarder à une démonstration qu'ils estiment sans doute superflue, les auteurs modernes s'appliquent de préférence à harmoniser le texte avec leur conviction. Après les mots : et tu ne seras à personne, le texte porte : *Et moi à toi* (וְגַם־אֲנִי אֵלַיִךְ) ; il est manifeste, disent-ils, que le texte a souffert. Comment le restituer dans sa teneur primitive? Nowack, après Wellhausen, propose de lire : *Et moi non plus, je n'irai pas vers toi,* en y intercalant deux simples mots : לֹא אָבוֹא. Marti préfère ne rien ajouter, mais pour lui, les derniers mots doivent être lus : Et moi non plus, *je ne serai pas à toi;* moi non plus, je n'existerai pas pour toi (da auch ich nicht existiere für dich) [1].

Grâce à ces retouches, la pensée devient tellement claire, qu'on s'étonne ensuite d'une chose, qu'Osée se soit arrêté en si beau chemin sans achever son histoire. Marti en fait candidement la remarque : « Le v. 3, dit-il, montre combien peu le narrateur s'intéresse à l'histoire de ce deuxième mariage... Il l'a si peu à cœur qu'il ne l'achève pas et ne nous dit point ce que le mari a fait de sa femme après la longue réclusion qu'il lui a imposée... [2]. »

Pour le moment, laissons ces regrets de côté, ainsi que les remaniements du texte, et examinons la valeur de l'interprétation en elle-même. — 1. Qu'on lise le v. 3 sans parti pris, sans hypothèse élaborée d'avance, qu'y trouve-t-on? Uniquement ceci : d'abord l'énoncé général que la femme appartient exclusivement au prophète, qu'elle doit se tenir tranquille et se garder de toute infidélité. Vient ensuite l'explication détaillée de cette convention : *tu ne forniqueras point*

1. *Op. cit.*, p. 36.
2. *Ibid.*

et tu ne seras à personne. Les auteurs précités croient trouver dans ces derniers mots le fondement de leur interprétation. Mais pourquoi traduire servilement la lettre sans prendre garde au contexte immédiat? Puisque la femme doit se réserver pour son mari, et qu'elle ne doit point se prostituer, les derniers mots signifient uniquement : *et tu ne seras à aucun étranger, tu ne seras à personne autre que moi*[1]. — 2. Si le prophète eût voulu marquer l'épreuve d'une continence absolue, se fût-il contenté de ces termes vagues? Croit-on que ces termes suffisent à traduire cette pensée surprenante d'une manière intelligible? Les efforts des critiques répondent négativement, puisqu'ils tendent à remanier un texte jugé défectueux. L'exemple des grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Osée lui-même, nous prouve qu'en matière de symboles, ils savent rendre clairement leur pensée, surtout lorsque l'intérêt supérieur de la doctrine y est intéressé. — 3. Au surplus, l'interprétation proposée contredit le contexte des versets précédents, où Jahvé ordonne au prophète d'*aimer* cette femme, pour symboliser son *amour* envers les Israélites. Est-ce exécuter les ordres divins que d'infliger à la nouvelle mariée une épreuve de ce genre et de la lui infliger de son propre mouvement, puisque le Seigneur ne l'a ni commandée ni suggérée? Est-ce témoigner son amour à la nouvelle venue que de la tenir dans cette réclusion inouïe, non pas provisoirement, mais de longs jours, à la perspective indéterminée? On dira que le prophète agit ainsi afin de mieux s'assurer du cœur de l'infidèle. Mais le moyen qu'il prend est-il vraiment ordonné à

1. C'est ce qu'exprime formellement une variante des Septante : οὐδὲ μὴ γένῃ ἀνδρὶ ἑτέρῳ, *neque eris alteri viro,* ainsi que le notait saint Jérôme.

la fin qu'il poursuit? Il semble que la réintégration pure et simple dans tous les droits d'épouse serait un moyen autrement efficace. C'est par le cœur qu'on va au cœur. Avec la réclusion forcée, le prophète supprimera les fautes matérielles, il n'obtiendra pas la conversion intérieure. — Par contre, il est manifeste que l'interprétation opposée cadre harmonieusement avec le contexte. Aussitôt après avoir reçu l'ordre d'aimer cette femme, Osée l'achète; le mariage est conclu, et les deux conjoints ne font d'autre convention que celle de se demeurer fidèles l'un à l'autre et de s'aimer sans défaillance : *Toi, tu me resteras, tu ne forniqueras point, tu ne te donneras à aucun étranger, et moi, je ferai de même à ton égard.* — 4. Est-il besoin de répéter encore que, si la continence absolue eût fait *partie essentielle du symbole,* il eût été nécessaire de l'exprimer en toutes lettres? Puisqu'elle n'est pas exprimée, on ne saurait la sous-entendre. — 5. Enfin, toujours dans la même hypothèse, l'application n'eût pas manqué de noter expressément la réalité correspondant à un trait de cette nature. Or le v. 4 insiste seulement sur l'abstention de toute pratique idolâtrique, ce qui correspond à l'abstention de tout commerce illégitime. Il ne dit pas que Jahvé impose à Israël de se tenir éloigné de son culte; il est même évident que Jahvé ne pouvait tenir un pareil langage.

J'avais été amené à ces conclusions par une étude directe du symbole, lorsque je me suis aperçu que je me rencontrais avec M. van Hoonacker sur un point important de la démonstration, l'exégèse du v. 3. Voici ce qu'écrit le savant professeur de Louvain : « *Tu ne forniqueras point et tu ne seras à personne.* C'est-à-dire tu n'auras avec aucun homme un commerce *illégitime.* C'est à cette idée que doit répondre l'enga-

gement que le prophète prend de son côté : וְגַם־אֲנִי אֵלֶיהָ. On suppose d'ordinaire que la parole doit avoir eu le sens : *et moi non plus je ne serai pas à toi.* Pour obtenir cette énonciation, qui est le contre-pied de celle du texte, on a recours à des opérations arbitraires... Ce ne sont pas les rapports avec l'époux qui étaient visés par ces paroles... Il nous paraît évident que la mesure vise exclusivement les rapports avec d'autres hommes que l'époux...[1] » Il est vrai que M. van Hoonacker gâte en partie son explication en recourant encore à un *sous-entendu :* « Il était *supposé*[2], dit-il, que pendant les longs jours de sa réclusion la femme n'aurait point de rapports avec son époux[3]. » Retenons que *le texte n'envisage que les rapports de la femme avec les étrangers, nullement ses relations conjugales avec son mari.* Cela seul importe; en exégèse symbolique, les textes seuls comptent; les sous-entendus ne peuvent que brouiller le symbolisme.

Il est temps de conclure : *A s'en tenir aux indications du symbole, Osée achète une deuxième femme, différente de Gomer, à laquelle il ne demande que la fidélité conjugale, sans lui infliger d'autres épreuves ni la soumettre à une réclusion forcée.*

B. *Symbolisme.*

On n'a peut-être pas assez remarqué qu'ici le symbolisme est à deux degrés, tout comme le symbole est à deux parties. La première partie concerne le mariage (v. 1, 2), la deuxième traite des conventions matrimoniales (3, 4).

1. *Op. cit.*, p. 36.
2. C'est lui qui souligne. Mais il omet de dire par qui ou par quoi la chose était *supposée.*
3. *Ibid.*

La première partie ne soulève pas de difficulté, le prophète s'étant clairement exprimé : Va, aime une femme qui « en aime » un autre et est adultère, *de même que* (כ), c'est-à-dire pour marquer que Jahvé aime toujours les Israélites, bien qu'ils se tournent vers d'autres dieux et se livrent à des pratiques idolâtriques. Le premier symbole signifie donc que Jahvé aime toujours son peuple malgré son idolâtrie obstinée. Les auteurs qui prétendent que le verbe *aimer* n'a pas ici le sens d'*épouser* n'ont pas observé d'abord que le sens d'*épouser* est réclamé par le v. 3 où il s'agit des négociations matrimoniales, ensuite et surtout que le verbe *aimer* avait été choisi à dessein, de préférence à épouser, dans un but symbolique, pour représenter précisément l'amour divin. Ce qui nous montre une fois de plus que les mots essentiels des symboles ont été choisis avec le plus grand soin.

La deuxième partie est réputée plus difficile. Il importe ici de ne pas perdre de vue les principes d'exégèse symbolique. Ainsi qu'on l'a établi ci-dessus, il ressort du v. 3 que la nouvelle épouse doit s'abstenir désormais de toute relation illégitime ou fornication. La chose signifiée, ainsi qu'il ressort du v. 4, est qu'Israël s'abstiendra dorénavant de toute pratique idolâtrique, attendu qu'il sera privé à l'avenir des chefs perfides, rois et chefs [1], qui le poussaient à l'idolâtrie, des sacrifices et des *maṣṣébôth* ou pierres levées, qui entretenaient son apostasie, ainsi que de tout le mobilier, éphod ou teraphim, du culte dissident.

De même que la femme doit s'abstenir de fornication, Israël s'abstiendra de toute idolâtrie. C'est à cet enseignement que se borne le symbole.

1. Ces mots sont retenus à bon droit comme authentiques par la majorité des critiques, Marti, Harper, van Hoonacker, contre Nowack.

Sans doute le prophète ajoute au v. 5 : « Après quoi les fils d'Israël se remettront à chercher Jahvé, leur Dieu, et David, leur roi, et ils s'empresseront avec vénération vers Jahvé et sa bonté, à la fin des jours. » Mais il suffit d'un instant de réflexion pour se rendre compte que cette phrase n'appartient plus à l'application du symbole. Nowack et Harper l'ont fort bien compris, puisqu'ils regardent ce verset comme une glose d'un âge postérieur. Sans aller jusqu'à cette conclusion, que rien ne légitime, il importe de noter que le v. 5 est en définitive un développement surnuméraire, un résidu de discours extrasymbolique. — 1. Ce verset n'appartient pas à l'application, parce que rien ne le prépare soit dans la première soit dans la dernière partie du symbole. On pourrait d'abord croire que les premiers mots du v. 1 lui correspondent : Va, *aime* une femme. Mais comment cet *amour*, qui précède le mariage et le motive, pourrait-il correspondre *symboliquement* au *retour* d'Israël, qui ne doit se produire que de *longs jours* après qu'il aura commencé à fuir l'idolâtrie? Sans compter que le v. 5 devrait appartenir au deuxième symbole plutôt qu'au premier. — Ce verset n'est pas davantage annoncé par le v. 3 : ni explicitement, ni implicitement, puisque toutes les conventions passées entre les deux conjoints se bornent à la promesse d'une fidélité réciproque. — 2. Non seulement la perspective du v. 5 n'est pas comprise dans le symbole, mais elle ne saurait l'être. Le retour complet d'Israël n'aura lieu qu'*après de longs jours*, à la fin des jours. Or le symbole visait précisément ce qui se ferait *durant* ces jours nombreux : durant cette période la femme serait fidèle et Israël aussi. — 3. Du moment que la fornication figure l'idolâtrie, l'abstention de cette faute doit marquer en style symbolique la cessation de l'idolâtrie, mais elle

ne désigne pas encore le retour positif à la vraie religion. Celui-ci ne serait convenablement représenté, dans cet ordre d'images, que par le mariage; mais il se trouve que le second mariage d'Osée, qui aurait pu théoriquement contenir cette leçon, a déjà reçu au v. 1 un symbolisme spécial, puisqu'il signifie l'amour de Jahvé pour son peuple infidèle. — Il reste donc établi que le retour à la religion de Jahvé est, dans le symbole actuel, une valeur surnuméraire qui s'ajoute au symbole comme une conclusion ou un appendice, mais n'en fait pas directement partie : c'est plutôt un vestige de discours extrasymbolique.

Pour résumer, ramenons le symbole entier aux deux termes d'une comparaison :

De même qu'Osée reçoit ordre d'aimer une femme de mœurs dépravées,

ainsi Jahvé aime toujours les fils d'Israël malgré leur idolâtrie;

et de même qu'à partir de son mariage, la femme d'Osée doit n'appartenir qu'à lui seul, en s'abstenant de toute infidélité conjugale,

ainsi le peuple d'Israël s'abstiendra pendant longtemps de toute pratique idolâtrique, car il sera privé de tous les moyens de satisfaire ses tristes penchants polythéistes.

A la fin de cette abstention forcée, on entrevoit même le jour où il se convertira définitivement au culte de Jahvé et où il reconnaîtra ses attributs, en particulier sa miséricorde, si éloquemment prêchée par tout le livre d'Osée. Quand luira ce beau jour? Le texte ne le détermine point. Sans doute à l'époque messianique, puisque, avec leur Dieu, les Israélites se remettront à rechercher *David,* leur roi, terme qui, de l'aveu de tous, sert à désigner le Messie.

Le lecteur qui admettra les conclusions principales énoncées dans les pages précédentes, sera en mesure d'apprécier leur judicieuse gradation. Les symboles d'Osée forment une trilogie où se projettent en raccourci tous les desseins de Jahvé à l'égard de son peuple.

Le premier symbole (mariage de Gomer) constate l'idolâtrie lamentable des tribus schismatiques, idolâtrie qui ne peut manquer d'attirer sur la nation les pires châtiments.

Le deuxième (enfants d'Osée et de Gomer) prophétise ces catastrophes : bientôt ce sera fait de la dynastie de Jéhu et de la royauté elle-même; Jahvé est résolu à ne plus faire miséricorde aux ingrats; ceux-ci ne méritent plus d'être regardés comme son peuple.

Pourtant, malgré les menaces et les châtiments, la miséricorde finit par l'emporter. Le troisième symbole (deuxième mariage d'Osée) nous assure que, néanmoins, Jahvé continue de chérir les idolâtres. Il va seulement les priver systématiquement de tout ce qui favorise leurs tristes penchants. Après quoi il espère, il est sûr qu'ils se convertiront de tout leur cœur et pour toujours.

Pour le dire en passant, on voit maintenant que le chap. III a son rôle obligé auprès des chap. I et II. Sa place originelle n'est pas avant le chap. I, comme le voudrait Gautier, ni avant le chap. II, comme le voudrait Harper; ce n'est pas un appendice artificiel et isolé, comme le pense Marti. Il fait partie d'un tout et occupe harmonieusement le sommet de la gradation où s'épanouit la trilogie des symboles.

Péché, menaces, châtiments, miséricorde, contrition, relèvement, c'est en résumé toute la théologie d'Osée, bien plus, toute la théologie des prophètes. Et qui ne voit que ces perspectives symboliques annoncent déjà

les larges et sublimes aperçus de l'épître aux Romains sur les destinées du peuple choisi? Précurseur de saint Paul : c'est le plus bel éloge qu'on puisse faire d'Osée.

Il y a là de quoi se consoler de la perte du petit roman familial cher à trop de critiques modernes.

CHAPITRE III

LES SYMBOLES D'ISAIE

Isaïe était le contemporain d'Osée. L'étude comparative des symboles nous amène à relever entre ces deux prophètes une coïncidence assez curieuse. Chez l'un et l'autre, le symbolisme est à peine ébauché, mais il envahit les événements de leur vie familiale et ne sort guère de ce domaine. Tandis qu'Osée frappait l'esprit des Israélites par l'étrangeté de ses mariages et le mystère des noms donnés à ses enfants, Isaïe s'imposait à l'attention des Judéens par les noms prophétiques de ses fils et les allures surprenantes de sa vie privée. Dans les siècles suivants, le Seigneur attachera encore aux événements domestiques de ses prophètes une valeur symbolique ; Jérémie sera invité à garder le célibat pour dénoncer les malheurs d'une époque qui ne connaissait presque plus les douceurs de la vie de famille ; Ézéchiel sera prié de conduire le deuil de sa femme les yeux secs, pour signifier aux Juifs de ne pas se livrer à d'inutiles regrets sur la ruine du temple. Mais, en général, à partir du sixième siècle, les symboles auront un caractère plus objectif ; ils appartiendront à la vie sociale et publique plutôt qu'à la vie familiale et privée.

Les symboles d'Isaïe sont à peine ébauchés. Ils se

réduisent aux noms de ses deux enfants et au costume sous lequel, plusieurs années durant, le prophète se montra en public pour obéir aux ordres divins.

I. *Cheʿar Yâchûb :* VII, 3.

Le texte sacré mentionne deux fils d'Isaïe. L'aîné portait le nom de Cheʿar Yâchûb.

A vrai dire, nous savons fort peu de chose sur son compte, car il n'est parlé de lui qu'à l'occasion de la prophétie de la *ʿalmâh*. Jahvé dit à Isaïe : « Va trouver Achaz, toi et Cheʿar Yâchûb, ton fils, à l'extrémité du canal de la vasque supérieure, sur le chemin du champ du foulon » (VII, 3). L'enfant n'a pas de rôle personnel à jouer dans le message de son père. Toute sa valeur sémantique se réduit à la *signification de son nom*, suivant cette déclaration d'Isaïe : « Nous voici, moi et mes fils que Jahvé m'a donnés, *signes et présages* en Israël, de la part de Jahvé des armées qui habite le mont Sion (VIII, 18).

Cheʿar Yâchûb signifie : *un reste se convertira*, (Duhm [1], Marti [2]), ou mieux : *un reste reviendra* (Condamin [3], Gray [4]). On ignore dans quelles circonstances le nom fut imposé à l'enfant, mais il est clair que ce vocable est en relation avec la prophétie du *reste*, plusieurs fois développée par Isaïe au cours de son ministère, notamment dans le cycle des oracles sur l'Emmanuel. Juda doit être rasé par le rasoir venu de l'Euphrate (VII, 20), ravagé par le fleuve assyrien prêt à déborder (VIII, 7, 8), écrasé sous le joug, la verge, le

1. *Das Buch Jesaia*, 1892, in h. l.
2. *Das Buch Jesaia*, 1900, in h. l.
3. *Le livre d'Isaïe*, 1905, in h. l.
4. *The Book of Isaiah*, 1912, in h. l.

bâton (IX, 3). Malgré tout, *un reste* sera sauvé, *un reste* reviendra, se convertira, et l'on verra ressusciter la société à laquelle est réservée la félicité messianique. « En ce jour-là *le reste d'Israël* et *les survivants de la maison de Jacob* ne s'appuieront plus sur celui qui les a frappés ; mais ils s'appuieront sur Jahvé, le Saint d'Israël, avec fidélité. *Un reste reviendra,* un reste de Jacob, vers le *Dieu fort*. Car ton peuple, Israël, fût-il comme le sable de la mer, un reste [seulement] reviendra » (X, 20-22) [1].

En somme, Ch'ear Yâchûb était par son nom une prophétie vivante, prophétie d'espoir en elle-même, mais dont la réalisation supposait de grandes catastrophes. Rayons de soleil perçant un ciel d'orage...

2. *Mahër-châlâl-hâch-baz* : VIII, 1-4.

Si le fils aîné d'Isaïe portait un nom rempli de promesses pour Israël, son frère puîné avait reçu un nom de vengeance à l'adresse des ennemis de Juda. Nous sommes mieux renseignés sur les circonstances dans lesquelles cet enfant vint au monde.

VIII, 1. Jahvé me dit : Prends une grande tablette, et écris dessus en caractères courants : Mahër-châlâl-hâch-baz ! 2. Et 'prends'-moi des témoins fidèles, Urie le prêtre et Zacharie, fils de Jébéréchie. 3. Et je m'approchai de la prophétesse, et elle conçut, et elle enfanta un fils. Et Jahvé me dit : Nomme-le Mahër-châlâl-hâch-baz, 4. car, avant que l'enfant sache dire papa, maman, on portera les richesses de Damas et le butin de Samarie devant le roi d'Assur.

Symbole. — La scène décrite en ces versets remonte à l'année 734, ainsi qu'il ressort du symbole lui-même. Deux ans après, en 732, Téglathphalasar s'emparait de

1. Trad. Condamin.

Damas. Annoncé pendant *l'invasion de Rasin,* roi de Damas, *et de Phacée,* roi d'Israël (734), l'enfant a dû venir au monde en 733. Quelques mois après, au moment où s'accomplissait la prophétie comminatoire portée contre Damas et Samarie, Mahër-châlâl ne parlait pas encore.

Duhm et Marti adoptent, il est vrai, une combinaison un peu différente. Ils pensent que la prophétie fut consignée sur les tablettes à l'époque même de la naissance de l'enfant; pour eux, les verbes : *Je m'approchai de la prophétesse, elle conçut*, ne seraient que des plus-que-parfaits désignant des actions déjà accomplies : Je m'étais *déjà* approché de la prophétesse et elle avait *déjà* conçu... — A la vérité, on ne voit pas les avantages de ce dispositif exégétique. Il est beaucoup plus simple de garder aux mots leur signification naturelle, ainsi que le fait Gray, le plus récent commentateur d'Isaïe. Disons donc que l'inscription a précédé au moins de neuf mois la naissance de l'enfant. La prophétie ne peut qu'y gagner.

Le symbole proprement dit se compose de deux éléments : *l'inscription* qui annonce la venue de l'enfant symbolique, et la *naissance de l'enfant.*

L'inscription s'entoure d'une grande solennité. Le prophète ne doit point la graver à la dérobée. Il prendra des témoins, choisis parmi les personnages recommandables. Le Seigneur va même jusqu'à les lui désigner nommément : ce seront Urie, le prêtre, et Zacharie, fils de Jébéréchie. Il faut en outre que l'inscription soit gravée sur les tablettes en écriture courante, en caractères ordinaires, comme la stèle de Mésa ou l'inscription de Siloé. Les alphabets étrangers, tels que le système cunéiforme d'Assyrie ou les hiéroglyphes d'Égypte, et les écritures cryptographiques, tel que le système

athbach sont exclus. L'inscription doit être accessible à tous, elle doit pouvoir être contrôlée par tous. Voici quel en sera le texte : *A Mahër-châlâl-hâch-baz.* Le sens de chacun de ces mots est aujourd'hui fixé. La préposition initiale (ל, lamed) qui, dans un autre contexte, pourrait désigner l'appartenance, indique plutôt ici la *dédicace.* Encore la nuance de dédicace est-elle assez atténuée. En pareil cas, c'est le nom propre surtout qui importe, c'est lui qui a tout le relief de la pensée. Un jour aussi, Ézéchiel (xxxvii, 15, 16) recevra l'ordre de prendre deux bâtons et d'inscrire sur le premier *A* (לְ) *Juda et aux fils d'Israël ses compagnons,* et sur le second : *A Joseph... et à toute la maison d'Israël, ses compagnons.* Dans le symbole des flèches, lorsque Nabuchodonosor se livre à la rabdomancie (Éz., xxi, 24 ss.), l'une des flèches porte : *A* (לְ) *Jérusalem,* et l'autre : *A Rabbat Ammon.*

L'inscription d'Isaïe était donc une dédicace équivalant presque à la simple mention du nom Mahër-châlâl-hâch-baz. Ces quatre éléments d'apparence si étrange se groupent deux à deux et signifient : *Prompte la dépouille, proche le butin.* Mahër (מַהֵר) est un adjectif verbal dérivé du piël ; hâch (חָשׁ) est un participe qal. Il semble que les deux premiers mots eussent suffi à exprimer la menace de la prophétie. Mais le Seigneur a tenu à renforcer l'idée par un nouveau qualificatif. Ce parallélisme synonymique, joint à la longueur démesurée du nom, ne pouvait manquer d'attirer l'attention des auditeurs les plus superficiels.

La prophétie n'allait pas tarder à s'accomplir. Et c'est ici qu'intervient le second élément du symbole. Moins d'un an après, la prophétesse, ainsi appelée

parce qu'elle était la femme du prophète [1], donnait le jour à l'enfant annoncé. Jahvé dit à Isaïe : Nomme-le *Mahër-châlál-hâch-baz, Prompte la dépouille, proche le butin.* Ainsi fut fait.

Symbolisme. — Le Seigneur a lui-même spécifié la signification prophétique de ce nom. « Car, avant que l'enfant sache dire papa, maman, on portera les richesses de Damas et le butin de Samarie devant le roi d'Assur » (v. 4).

On le voit, tout le symbole revient à donner au nouveau-né un nom comminatoire, qui présage les catastrophes prochaines. Le fils d'Isaïe est chargé d'une mission analogue à celle qui avait été confiée, quelques années auparavant, aux trois fils d'Osée. Il sera, pour ainsi dire, l'incarnation vivante d'une prophétie. Un oracle, simplement consigné sur une tablette, est une lettre morte; on peut l'oublier, on peut en écarter volontairement la pensée. S'il devient un nom de personne, il est inoubliable, imprescriptible. La seule vue de l'enfant est une proclamation muette de l'arrêt divin, et, chaque fois que son nom est prononcé, l'oracle retentit comme un rappel obstiné de l'événement qui doit s'accomplir.

Dans le symbole actuel, l'inscription concourt à la même fin, car elle a pour but d'annoncer à l'avance l'enfant symbolique : c'est la prophétie d'une prophétie. La solennité qui l'accompagne est uniquement destinée à donner plus de relief à l'oracle. Isaïe aurait pu se rendre au temple ou sur la place publique, pour y proclamer la naissance prochaine de son fils et la

1. La femme du prophète est appelée *prophétesse*, comme l'épouse du roi est appelée *reine*. Rien ne prouve que la femme d'Isaïe ait personnellement joui du don de prophétie, comme le voudrait Knabenbauer (*Commentarius in Isaiam prophetam*, 1887, t. I, p. 200).

catastrophe vengeresse. Le mode de promulgation choisi est plus original, sans être moins efficace. Peut-être aussi était-il mieux approprié au caractère privé et familial qu'avait pour Isaïe la naissance de son fils.

En résumé, le nom donné au fils d'Isaïe présage la catastrophe imminente qui va punir les crimes de Damas et de Samarie.

En 732, nous l'avons dit, Damas était emportée par Téglathphalasar. Quant à Samarie, les Assyriens devaient se contenter pour cette fois de lui imposer un lourd tribut; mais, dix ans après, en 722, ils lui infligeraient le même sort qu'à la capitale syrienne. Dès lors, l'oracle d'Isaïe était rigoureusement accompli. Juda était vengé de la coalition concertée en 734 par ses deux ennemis du nord, le roi de Damas et celui de Samarie.

3. *Isaïe* xx, 1-6.

1. L'année où le *tartan* vint à Asdod, envoyé par Sargon, roi d'Assyrie, assiégea Asdod et s'en empara; 2. en ce temps-là, Jahvé parla par le ministère d'Isaïe, fils d'Amos, et dit : « Va, ôte ton cilice de tes reins, enlève ta chaussure de tes pieds. » Il le fit et alla nu et déchaussé. 3. Et Jahvé dit: « De même que mon serviteur Isaïe est allé nu et déchaussé trois ans, signe et présage contre l'Egypte et contre l'Ethiopie; 4. ainsi le roi d'Assyrie emmènera les captifs de l'Egypte et les exilés de l'Ethiopie, jeunes et vieux, nus et déchaussés, et les reins découverts [ ] 5. Et ceux qui comptaient sur l'Ethiopie, et qui étaient fiers de l'Egypte, seront consternés et confus. 6. Les habitants de ces côtes diront ce jour-là: « Les voilà donc ceux sur qui nous comptions, vers qui nous voulions fuir, chercher refuge et protection contre le roi d'Assyrie! Et nous, comment échapper?[1] »

Ce n'étaient pas seulement les fils du prophète qui servaient de présage. Isaïe lui-même jouait un rôle

1. Trad. *Condamin.*

dans ces représentations symboliques. « Nous voici, avait-il déclaré, *moi* et *mes fils* que Jahvé m'a donnés, *signes et présages* en Israël, de la part de Jahvé des armées qui habite le mont Sion » (VIII, 18). Les commentateurs n'ont pas manqué de rechercher en quoi le prophète pouvait avoir personnellement la valeur d'un symbole. Est-ce en vertu de la signification particulière de son nom (Jahvé sauve), en faisant par exemple de la confiance exclusive en Jahvé la base de sa doctrine? Mais on ne voit pas qu'il ait jamais insisté sur la signification de son nom. — Certains exégètes se contentent d'une explication plus vague, disant que « les écrits et les discours des hommes inspirés sont des signes et des instructions ». — Le texte d'Isaïe nous dispense d'aller chercher si loin, car il nous apprend que « le prophète lui-même marchant nu et déchaux fut une prophétie sensible de ce qui devait arriver à l'Egypte » [1].

Symbole. — Le symbole est de la plus grande simplicité. Isaïe reçoit l'ordre d'ôter le cilice de ses reins et la chaussure de ses pieds, ce qu'il exécute ponctuellement. Trois années durant, le prophète se montra de la sorte *nu* et *déchaussé*.

Quoiqu'ils soient peu complexes, ces éléments n'ont pas manqué de soulever maintes discussions.

Pour quelques auteurs, il n'y a là rien de réel, tout se serait passé en songe. C'est en songe que le prophète se serait dévêtu et qu'il se serait cru présage, après quoi il aurait raconté au peuple son rêve. — Cette interprétation s'inspire peut-être d'un scrupule honorable. On constate cependant que tous les exégètes de quelque renom, aussi bien dans l'antiquité

1. Calmet, *Commentaire littéral* sur Isaïe, 1724, p. 103.

que de nos jours, se sont résolument engagés dans la voie de l'interprétation littérale.

Ce n'est pas à dire qu'ils interprètent les faits de la même façon. Les anciens, Eusèbe, saint Jérôme, C. a Lapide, Calmet..., estimaient que le prophète s'était montré dans un état d'absolue nudité, mais que cette humiliation ne s'était guère prolongée au delà de trois jours. A la suite d'Estius, les modernes, Trochon, Knabenbauer, Duhm, Skinner, Marti, Condamin, Crampon, Gautier, Gray..., pensent qu'Isaïe ne se montra que dans une nudité relative et incomplètement vêtu, mais que le symbole se prolongea durant trois années entières.

L'opinion des anciens n'a guère plus aujourd'hui qu'un intérêt historique. Il est cependant curieux de se rappeler comment elle était motivée. « Ce dernier sentiment (la nudité relative), écrivait dom Calmet, est sans doute le plus honnête, mais est-il le plus littéral? Et représente-t-il assez ce que Dieu voulait qu'Isaïe fît connaître par sa nudité? » [1]. En ce qui concerne la durée du symbole, ces mêmes auteurs ne craignaient pas de recourir à des combinaisons ou à des métaphores audacieuses; ils disaient, par exemple, que les *trois années* dont parle le texte se rapportaient à l'Égypte et à l'Éthiopie, comme si leur malheur devait durer exactement trois ans; ou bien, si elles devaient se rapporter à Isaïe, ils supposaient qu'on avait mis « un jour pour désigner une année, suivant la coutume des Prophètes » [2].

De cette dernière combinaison, on peut dire franchement qu'elle est arbitraire : les années doivent être prises pour des années, toutes les fois que le texte ne

1. *Op. cit.* p. 239, 240.
2. *Ibid.*, p. 240.

nous invite pas à les prendre pour des jours. — Pour ce qui regarde la nudité, on jugera si les raisons alléguées ne doivent pas le céder aux objections suivantes. 1. Un juif de la condition d'Isaïe devait certainement porter, outre les vêtements de dessous, une *tunique* et un *manteau*, appelé *cilice* par Isaïe et *manteau de poils* par Zacharie (XIII, 4; cf. Mt., III, 4). Puisque le Seigneur demande à Isaïe de se dépouiller seulement de son *manteau*, il va de soi que le prophète gardait sa tunique. Supposer que, privé de son manteau, le prophète est réduit à un état d'absolue nudité, c'est supposer que tout son habillement consistait dans ce vêtement extérieur. — 2. Remarquons que le prophète n'élève pas la moindre réclamation contre les ordres reçus. Nous savons cependant que, lorsque les hommes de Dieu estimaient trop pénibles les ordres reçus, ils se permettaient de représenter au Tout-Puissant leurs difficultés humaines. Depuis Élie l'indomptable jusqu'à Ézéchiel au cœur d'airain, en passant par Jérémie à la sensibilité si délicate, ils ont tous pris cette liberté; et, loin de se montrer froissé, Jahvé condescendait parfois à leurs légitimes exigences. Puisque Isaïe ne proteste pas, n'est-ce pas un indice qu'on ne lui demande pas un sacrifice trop pénible? L'Orient a beau être ce qu'il est, la pudeur y conserve ses droits. On y rencontre bien des pauvres gens, qui se troussent comme ils peuvent dans les haillons d'une tunique ou d'un manteau, voire dans un sac; on n'y voit pas des personnes sensées s'exhibant en costume paradisiaque. — 3. Le moyen d'ailleurs? Le climat de Jérusalem n'est pas celui de la Chaldée ou de l'Egypte. A 800 mètres d'altitude, on sent bon gré mal gré le besoin de se couvrir, surtout durant la froide saison des pluies. Une situation qui serait à la rigueur sup-

portable pendant trois jours ne le serait point pendant trois ans. — 4. Et qu'on ne pense point que l'interprétation proposée fasse violence au texte. Dans toutes les langues, on distingue entre nudité et nudité. On a souvent cité le mot de Sénèque : *Sic qui male vestitum et pannosum vidit, nudum se vidisse dicit* [1]. L'hébreu ne fait pas exception; plus facilement que toute autre langue, il emploie les termes *nu* et *nudité* dans un sens très relatif. Qu'il suffise de rappeler quelques textes du Nouveau Testament : « J'étais *nu* et vous m'avez vêtu » (Mt., xxv, 36); « qui nous séparera de la charité du Christ? la faim ou la *nudité,* le danger ou le glaive? » (Rom., viii, 35); « si un frère ou une sœur se trouvent *nus,* dépourvus de leur nourriture quotidienne et si quelqu'un de vous leur dit : Allez en paix... » (Jac., ii, 15, 16) ... — On allègue parfois que Saül prophétisa dans un état de complète nudité (1 Sam., xix, 24), et que David dansa devant l'arche dans le même état (2 Sam., vi, 12-23). Ces faits sont inexacts. Il est dit de Saül : « Il se dépouilla *lui aussi* de ses habits et il prophétisa *lui aussi* devant Samuel, et il tomba à terre *nu* ce jour-là et toute cette nuit ». S'il quitte *lui aussi* ses vêtements, c'est qu'il fait comme les autres, c'est-à-dire comme ses envoyés et comme les prophètes. Soutiendra-t-on que tout ce monde n'avait gardé aucun habit? Quant à David, il avait à tout le moins un éphod de lin (2 Sam., vi, 14); le texte parallèle des Chroniques (1 Chr., xv, 27) lui donne même un manteau de lin. — 5. Mais, dira-t-on, l'application du symbole aux Égyptiens et aux Éthiopiens ne demande-t-elle pas qu'on entende le texte d'une nudité absolue? Puisque Isaïe faisait tant que d'être symbole, mieux

1. *De beneficentia,* lib. 5, c. 13.

valait qu'il le fût jusqu'au bout... — La remarque n'est pas décisive. A vrai dire, l'application du symbole contient une expression réaliste, puisqu'elle nous représente « les captifs de l'Égypte et les exilés de l'Éthiopie, nus et déchaussés, et les reins découverts ». Mais il n'y a sans doute là qu'une métaphore vigoureuse destinée à dépeindre la misère de tous ces exilés. S'il faut qu'une certaine analogie règne entre le symbole et la chose signifiée, il n'est pas nécessaire qu'elle aille jusqu'à l'identité.

Le P. Condamin a résumé en quelques mots heureux toute cette discussion. « Plusieurs anciens commentateurs, écrit-il, l'entendaient d'une nudité complète; c'était encore l'explication préférée par Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* III, p. 13. Le v. 4[b] n'entraîne pas ce sens : l'action symbolique n'avait pas pour but d'imiter *exactement* l'état de nudité des captifs, mais d'attirer l'attention et de frapper la foule. Les exégètes et les critiques modernes sont à peu près unanimes à penser que le prophète se promena dans Jérusalem couvert d'une tunique... sans le vêtement de dessus... » [1].

Les Hiérosolymites ne pouvaient qu'être frappés d'une telle singularité. Un homme de bonne société ne se présentait pas en public sans chaussures et sans manteau. La conduite d'Isaïe devait donc s'inspirer de motifs supérieurs. Quels étaient ces motifs? On devait sans doute les rechercher, et le prophète devait les commenter volontiers. Et comme la *nudité* se prolongea, non pas une semaine ou un mois ou un an, mais bien trois années entières, ce ne fut pas la faute du Seigneur si tous les habitants de Jérusalem n'entendirent point le symbole et la chose signifiée.

1. *Op. cit.*, p. 137, 138.

Le *tartan* ou généralissime assyrien prit Azot en 711. Isaïe se serait montré dans cet état de 711 à 708[1]. Au reste, il n'était pas nécessaire qu'il parût chaque jour, comme l'observe Knabenbauer; il suffisait qu'il se montrât de temps à autre, *iteratis vicibus*. Cependant le symbole se passe de cette interprétation mitigée.

Symbolisme. — Il est exposé avec toute la clarté désirable. « De même que mon serviteur Isaïe est allé nu et déchaussé trois ans, signe et présage contre l'Égypte et contre l'Éthiopie, ainsi le roi d'Assyrie emmènera les captifs de l'Égypte et les exilés de l'Éthiopie, jeunes et vieux, nus et déchaussés, et les reins découverts » (vv. 3,4).

La *nudité* d'Isaïe annonçant la *nudité* de l'Égypte et de l'Éthiopie, voilà donc le trait essentiel du symbole. Les trois ans que dura cette prédication muette ne sont qu'un élément *accessoire,* destiné à donner plus de relief à la prophétie. Dans l'application (v. 4), tous les détails surérogatoires, fournis sur le roi d'Assyrie et et sur les captifs égyptiens et assyriens, ont pour but de spécifier les circonstances dans lesquelles doit se produire le malheur annoncé.

On remarquera que le signe est ici de même nature que la chose signifiée, attendu que, de part et d'autre, nous avons une nudité matérielle. Le cas se rencontre assez fréquemment dans les symboles aussi bien que dans les paraboles. Pourtant, le signe est d'ordinaire emprunté à un ordre de choses différent, par exemple au monde matériel, pour présager un événement de l'ordre spirituel ou moral. Nous aurons l'occasion de signaler encore cette particularité.

1. Marti, qui regarde les trois années comme une glose, n'allègue aucune raison.

CHAPITRE IV

LES SYMBOLES DE JÉRÉMIE

Le symbole qu'on vient de lire est à proprement parler le seul qui se rencontre dans Isaïe. Jérémie, au contraire, nous en offre une magnifique floraison qui porte subitement à son apogée le genre symbolique.

C'est pourquoi, il importe dès à présent d'établir une distinction. En parcourant les prophéties de Jérémie, d'Ézéchiel, de Zacharie, on constate que le symbolisme revêt une double forme. Tantôt le symbole se passe en *vision* ou en rêve; tantôt il se traduit en *acte,* c'est alors une réalité extérieure et sensible. Dans le premier cas, en raison de son caractère *subjectif*, il ne vaut que pour le prophète et pour les personnes qui ajoutent foi à ses paroles; dans le second, à cause de son caractère *objectif*, il est susceptible d'être contrôlé par des témoins, aussi bien dans sa réalité que dans sa signification. Nous avons ainsi la double catégorie des *visions* et des *actes* symboliques.

Actes ou visions, ces représentations possèdent les caractères communs à tous les symboles. Partout on discerne un *signe* et une *chose signifiée,* unis entre eux par un même lien sémantique.

Pour ne pas laisser inexplorée une région intéressante du domaine symbolique, on étudiera à part les

visions, chaque fois qu'il y aura lieu, avant d'analyser les actes.

Visions symboliques.

Les visions symboliques de Jérémie sont au nombre de quatre : la branche d'amandier, la chaudière bouillante, les couffes de figues et la coupe de vin.

I. *La branche d'amandier :* I, 11, 12.

Cette vision et la suivante accompagnent, dans le texte, l'appel de Jérémie à la mission prophétique. Bien qu'elles ne soient point datées, elles se rapportent vraisemblablement au début de son ministère, sous le règne du pieux Josias (vers 625).

11. La parole de Jahvé me fut adressée : Que vois-tu, Jérémie? Et je dis : Je vois une branche d'*amandier*. 12. Et Jahvé me dit : Tu as bien vu, car je *veille* sur ma parole afin de l'accomplir.

Pour comprendre la vision, il suffit de se rendre compte des termes de l'original. En hébreu, l'*amandier châqëd* (שָׁקֵד) et le verbe *veiller châqad* (שָׁקַד, participe *chôqëd*) ont même racine. D'où le jeu de mots : Que vois-tu, Jérémie? Une branche *d'amandier* (châqëd). Eh bien, moi je *veille* (chôqëd) sur ma parole.

Jeux de mots bien inoffensifs auxquels les prophètes avaient recours à l'occasion. Qu'on se rappelle la fin du premier chapitre de Michée (10-15), ainsi que le passage d'Amos (VIII, 2), où le prophète contemple une corbeille de *fruits mûrs, qaïs* ((קַיִץ), présage de la *fin* prochaine, *qës* ((קֵץ).

Au reste, dans l'exemple de Jérémie, le rapproche-

ment entre l'amandier et le verbe *veiller* n'est pas absolument arbitraire, comme on pourrait le croire au premier abord. L'amandier porte en hébreu le joli nom de *veilleur*, parce que, de tous les arbres fruitiers de Palestine, il est le premier à fleurir. Il fleurit dès le mois de janvier, et quelquefois même, s'il est précoce, au mois de décembre [1]. On ne s'étonnera donc pas que l'imagination poétique des Orientaux l'ait comparé à une sentinelle chargée d'épier la venue du printemps.

La *signification du symbole* est sujette à controverse. La parole sur laquelle veille le Seigneur doit-elle s'entendre d'une menace, ou bien faut-il lui donner le sens le plus étendu *d'oracles divins,* quel que soit d'ailleurs le contenu de ces prophéties? Parmi les anciens, Théodoret [2], C. a Lapide et Calmet; parmi les modernes, Streane [3] et Duhm [4] se prononcent pour la première interprétation. D'autres, Trochon, Giesebrecht [5], Gautier pensent que Dieu promet en général de veiller à l'accomplissement de ses oracles.

Bien que le symbole ne soit pas très précis, il semble que le *sens générique d'oracles divins* lui convienne davantage. C'est également la signification suggérée par le contexte, où il est question de *paroles divines* en général : Jahvé étendit la main et il me toucha la bouche et il me dit : Voici que j'ai mis *mes paroles* dans ta bouche. Vois, je t'ai établi en ce jour sur les nations et sur les royaumes, *pour arracher* et *pour abattre*..., *pour bâtir* et *pour planter* (1, 9, 10)...

1. J'ai vu à Bethléem un amandier tout fleuri le 8 décembre.
2. *P. G.*, t. 81, col. 501. L'amandier indiquerait la rapidité du châtiment, car il est le premier à fleurir.
3. *The Book of the Prophet Jeremiah* (The Cambridge Bible), 1880 p. 6.
4. *Das Buch Jeremia* (collection Marti), 1901, p. 12.
5. *Das Buch Jeremia* (collection Nowack), 1894, p. 3.

La chaudière bouillante : I, 13-16.

13. Jahvé m'adressa la parole pour la seconde fois : Que vois-tu ? Je répondis : Je vois une chaudière bouillante, et elle paraît venir du côté du nord. 14. Et Jahvé me dit : C'est par le nord que « s'allumera » le malheur contre tous les habitants du pays. 15. Car voici que j'appelle toutes les familles des royaumes du nord — oracle de Jahvé — et elles viendront, et elles installeront chacune leur siège aux portes de Jérusalem, contre tous ses remparts à l'entour et contre toutes les villes de Juda. 16. Et je prononcerai contre eux mes sentences à cause de toute leur méchanceté...

La reconstitution de la scène ne devrait pas offrir de difficulté. L'emplacement de la chaudière embarrasse néanmoins les commentateurs. Citons pour mémoire le sentiment de dom Calmet. « Le vent du nord, écrit-il, donnait fortement contre le feu qui faisait bouillir cette chaudière. La chaudière bouillante marquait la Judée et Jérusalem ; le vent qui soufflait et qui allumait le feu désignait Nabuchodonosor, qui venait du côté du septentrion »[1]. On aura remarqué que le texte ne parle pas du vent. En tout cas, ce n'est pas le vent qui se trouve au septentrion, c'est la chaudière.

Les modernes ne s'occupent à bon droit que de la chaudière, mais ils ne savent où la placer. Pour Trochon, la « marmite bouillante est tournée contre la Judée »[2]. D'après Crampon, « *sa face est en sens contraire au septentrion*, par conséquent tournée vers la Judée, sur laquelle elle doit verser les fléaux dont elle est remplie »[3]. Mais on éprouve quelque peine à se représenter la *face* d'une marmite, et comment elle peut être tournée vers un point plutôt que vers un autre... A

1. *Commentaire littéral sur Jérémie*, 1714, p. 8.
2. *Prophéties de Jérémie*, p. 26.
3. *La Sainte Bible*, annotation in h. l.

moins qu'elle ne soit renversée, comme le pense Steane : « La chaudière est renversée sur un côté » [1]. Mais alors, comment peut-elle bouillir? — Duhm a imaginé une construction de lieu plus satisfaisante. La chaudière reposerait sur trois pierres, à la façon des nomades; le côté libre serait celui du nord, et c'est par là que le combustible serait allumé. — Cette explication n'a rien que de très naturel et de conforme aux coutumes orientales. On lui fera cependant le même reproche qu'à la solution de Calmet : elle ne respecte pas assez le texte. Si le prophète voulait marquer que la chaudière se chauffait par le nord, pourquoi ne pas l'écrire en toutes lettres, en disant par exemple : Je vois une chaudière bouillante, et elle se chauffe par le côté du septentrion? Puisque le feu n'est pas nommé dans le symbole, c'est un indice évident qu'il ne doit pas intervenir dans l'explication symbolique.

De fait, on peut très bien s'en passer. Les auteurs précités se sont crus obligés d'orienter de quelque manière la marmite au repos. De là leur embarras. Mais, si l'on y prend bien garde, le texte n'exige aucune orientation de ce genre. Le mot le plus gênant, *sa face* (פָּנֶיהָ), doit se prendre au sens large pour la marmite elle-même, comme les substantifs hébreux *âme*, *os*, ou les vocables arabes *état*, *face*, *visage*. Quant à la préposition (מִפְּנֵי), elle marque seulement la provenance de la chaudière. Le P. Condamin estime que « le plus simple est de regarder la chaudière comme *en marche* » [2]. Mais il semble que, pour exprimer cette idée, un verbe serait nécessaire dans l'hébreu; le trait, étant essentiel, ne saurait se sous-entendre. On remarquera au v. 14 que l'application du symbole conserve les

1. The caldron is settling down on one side (*op. cit.*, p. 7).
2. *Le livre de Jérémie*, Gabalda, 1920, p. 4.

mêmes nuances : le malheur ne voyage pas plus que la chaudière; il se prépare, il est au nord et il viendra du nord.

Sur l'explication de la vision, les commentateurs se retrouvent d'accord, et cette fois pour dire que le symbole est franchement comminatoire. « C'est par le nord que « s'allumera » le malheur contre tous les habitants du pays ». Au lieu du texte massorétique *sera ouvert* (הִפָּתֵחַ), il faut lire sans doute *s'allumera*, *bouillira* (הִפַּח) avec Kittel, Duhm, d'après les Septante qui portent ἐκκαυθήσεται. On s'attend en effet à voir le mot principal du symbole reparaître dans l'explication.

Les versets 15 et 16, qui sont, à proprement parler, des développements *extrasymboliques*, ne font que commenter le verset précédent. Le *malheur* se réalisera d'une manière concrète par l'invasion des royaumes septentrionaux, entendons surtout de la Chaldée, qui consommeront la ruine de Jérusalem et celle de toutes les villes de Juda, châtiment d'ailleurs bien mérité par les infidélités idolâtriques du peuple choisi.

En somme, le symbolisme de la vision tient en ces mots : De même que la chaudière bouillante vient du septentrion,

c'est au nord que se préparent pour Jérusalem et les villes de Juda les calamités d'une ruine prochaine.

3. *Les couffes de figues :* XXIV, 1-10.

La vision suivante eut lieu longtemps après celles qui précèdent, l'année même de la déportation de Jéchonias (597).

1. Jahvé me favorisa d'une vision et voici deux couffes de figues

placés devant le temple de Jahvé... 2. Le premier couffe [contenait] des figues excellentes, semblables à des figues-fleurs; le second couffe [contenait] des figues très mauvaises, si mauvaises qu'elles ne pouvaient se manger. 3. Et Jahvé me dit : Que vois-tu, Jérémie? Je répondis : Des figues, des figues excellentes, et des figues très mauvaises, si mauvaises qu'elles ne peuvent se manger. 4. Et la parole de Jahvé me fut adressée en ces termes : 5. Comme ces bonnes figues, ainsi je regarde avec bienveillance les captifs de Juda que j'ai envoyés de ce lieu au pays des Chaldéens,.. 6. Et comme ces figues mauvaises, si mauvaises qu'elles ne peuvent se manger, ainsi parle Jahvé, je traiterai Sédécias, roi de Juda, ses princes et les restes de Jérusalem, qui sont demeurés dans ce pays et qui habitent le pays d'Egypte...

Les commentateurs reconnaissent généralement que le symbole s'est passé en *vision*. Tel est en particulier le sentiment de Knabenbauer, Crampon, Streane, Giesebrecht, Duhm, Condamin. Seul M. Touzard paraît croire à la *réalité*, lorsqu'il écrit : « Un jour qu'après le départ de Joachim et de ses compagnons d'exil, Jérémie se rendait au temple, il vit devant la porte deux paniers de figues qu'on y avait déposés[1] ». Mais l'étude comparative des symboles nous permet de regarder le verbe *il me fit voir* comme une expression consacrée pour désigner la simple vision. On en trouve de nombreux exemples, en dehors de Jérémie, dans Ézéchiel et surtout dans Zacharie.

L'emblème que le Seigneur plaçait sous les yeux de Jérémie est familier à tous les Orientaux. D'abord les *couffes*, les indispensables couffes, propres à tous les usages, aussi bien au charroi des décombres qu'à la cueillette des fruits. Ensuite les *figues*. Le figuier palestinien en donne deux récoltes : les premières, dites aussi *figues-fleurs*, les *bakkourôth* de Jérémie, apparaissent avant les feuilles, dès le mois de février et ne mûrissent[2]

1. 1917, p. 79. *R. B.*

2. Quand on les laisse mûrir... Les Arabes n'en ont pas la patience, d'autant plus qu'à peine formées, en février et mars, ils les trouvent

qu'au mois de juin dans la région hiérosolymitaine ; elles sont sensiblement plus grosses et plus belles, mais aussi plus aqueuses que les autres. Les secondes viennent après les feuilles ; elles mûrissent de juillet à septembre. Mais il n'est pas rare d'en trouver dès la fin d'août qui pourrissent sur les arbres, sans parvenir à maturité. Elles ont une couleur tachetée et lépreuse ; ouvertes, elles répandent une odeur nauséabonde.

Le prophète voyait certainement un magnifique panier de figues-fleurs, belles, appétissantes, un couffe de ces figues gâtées, s'écrasant dans une masse fétide.

Le *symbolisme* de la vision est encore ici exprimé à souhait. Comme on regarde avec plaisir une corbeille de figues succulentes, le Seigneur regarde avec bienveillance les Juifs déportés en Chaldée. Comme on se détourne avec dégoût d'un panier de figues gâtées et qu'on le jette à la voirie, le Seigneur détruira ou livrera à la risée du monde Sédécias, ses princes et les Juifs restés en Palestine ou réfugiés en Egypte. Les Juifs palestiniens n'ont donc pas à s'estimer meilleurs ou plus heureux que leurs frères de Chaldée.

Ces oracles sont encadrés d'explications *extrasymboliques* qui détaillent la manière dont Jahvé traitera les compagnons de Jéchonias et les sujets de Sédécias.

La situation reflétée par ce symbole répond à la période qui suivit la déportation de Jéchonias. Ni le nouveau roi Sédécias, ni les Hiérosolymites épargnés ne surent profiter des leçons qui se dégageaient de ces premiers malheurs. Ils ne songèrent ni à se frapper la poitrine ni à combattre leurs instincts idolâtriques. Le répit que leur laissait le vainqueur babylonien pouvait

délicieuses, alors qu'à cette époque, elles sont parfaitement insipides pour le palais des Occidentaux.

leur donner l'illusion de la sécurité. Leurs préjugés théologiques, communs à tous les Sémites, ne tardèrent pas à reprendre le dessus. Si les exilés étaient châtiés, c'est qu'ils étaient coupables, et si les autres étaient épargnés, c'est qu'après tout leurs péchés n'étaient pas aussi énormes que se plaisaient à les dépeindre certains prophètes d'humeur fâcheuse.

Après ces explications, on pourra s'étonner que Duhm aille chercher dans la période postexilienne une situation qui corresponde aux données du symbole. A son avis, l'épisode n'est pas authentique; il a été imaginé longtemps après la catastrophe de 587, pour expliquer les deux partis qui divisaient alors la communauté, les *captifs* et les *bâtards*. Les premiers, les *séparés*, les *nibdâlim*, s'estimaient ennoblis par les épreuves de l'exil; ayant gardé dans sa pureté leur sang comme leur foi, ils se croyaient supérieurs à ceux qui avaient réussi à se maintenir en Palestine à force de compromissions (les bâtards). Duhm est persuadé qu'à l'époque où se rédigeait cette vision, la *Gola* ou part des exilés l'emportait sur le parti rival.

A cette hypothèse du critique allemand on ne manquera pas d'opposer plusieurs observations. Aucun indice d'ordre textuel ne permet de supposer que cette vision soit postérieure d'un siècle ou de deux à son contexte. Toutes les données du symbole conviennent parfaitement à l'an 597; on trouverait difficilement concordance plus parfaite au cinquième ou au quatrième siècle.

4. *La coupe de vin :* xxv, 15-29.

15. Ainsi m'a parlé Jahvé, Dieu d'Israël : Prends de ma main cette coupe de vin ' pur ', et fais-la boire à toutes les nations vers lesquelles je t'enverrai. 16. Et elles boiront, elles tituberont,

et elles seront saisies de vertige, à cause du glaive que j'enverrai au milieu d'elles. 17. Et je pris la coupe des mains de Jahvé, et je la fis boire à toutes les nations vers lesquelles Jahvé m'a envoyé...

Suit une longue énumération (vv. 18-26) de tous les peuples à qui le prophète présente la mystérieuse coupe, depuis le roi de Juda jusqu'au roi de Sésak (Babylone). Après quoi, l'ordre de Jahvé retentit plus impérieux : Buvez, enivrez-vous, vomissez et tombez, pour ne plus vous relever, à cause du glaive que j'envoie au milieu de vous (v. 27).

Il n'entre pas dans notre sujet de faire un examen critique des vv. 18-26 et 27-29, où les modernes croient pouvoir discerner divers compléments autour d'un noyau primitif. C'est ainsi que Giesebrecht élimine les vv. 22, 25 et 26, allège les vv. 20 et 24 de certaines gloses, traite les vv. 27-31 comme un post-scriptum à l'oracle des vv. 15-26 [1]. On peut entendre le symbole sans entrer dans ces discussions d'ordre littéraire et *extrasymbolique*.

Les variantes offertes par le texte grec ne modifient pas davantage l'essence de la vision. Au v. 15, à l'expression massorétique *la coupe du vin de la colère* (הַחֵמָה) on préférera la leçon des Septante *la coupe du vin pur* (הַחֲמֹר), formule qui se retrouve ailleurs, v. gr. ps. LXXV, 9 [2]. De même, au v. 16, on pourrait se demander si, au lieu du second verbe *elles tituberont*, il ne vaudrait pas mieux lire, toujours avec les Septante, *elles vomiront*, comme au v. 27.

A part ces détails secondaires, le symbole n'offre pas la moindre difficulté. Le prophète doit présenter aux

1. *Op. cit.*, p. 136.
2. L'article qui figure devant les mots hébreux כֹּוס הַיַּיִן הַחֵמָה semble indiquer que l'un de ces mots est en trop.

diverses nations une coupe de vin pur, dont il prévoit les effets désastreux : quiconque en boira, chancellera comme un homme ivre et sera saisi de vertige. Le v. 27, qui ressemble à un doublet, ajoute qu'il aura des nausées allant jusqu'au vomissement et qu'il s'affaissera.

Sont-ce là de pures métaphores, ou le prophète a-t-il mission d'exécuter un ordre formel? En l'absence de toute indication explicite contenue dans le texte, la nature même du sujet nous indique la réponse. Sans compter que la coupe fournissait aux Hébreux des métaphores familières, il va de soi qu'un homme ne peut être chargé de présenter une boisson aux peuples circonvoisins. Par suite, le sens propre semblerait devoir être exclu, et le sens figuré ou métaphorique semblerait le seul recevable. L'alternative n'est cependant pas rigoureuse, car, entre la réalité et la simple figure, il y a place pour la *vision*. Dans la vision, le prophète ne se contente pas d'une analogie purement littéraire ; toute la scène est évoquée à son esprit comme si elle était réelle ; il peut même avoir l'illusion d'une réalité concrète. A l'encontre de Knabenbauer, qui ne voit dans la scène actuelle qu'une série de métaphores [1], je crois que Jérémie a été favorisé d'une vision, où il s'est vu offrant aux peuples le vin de la coupe. C'est le sens normal exigé par le v. 17 : « Et je pris la coupe des mains de Javhé, et je la fis boire à toutes les nations vers lesquelles Jahvé m'a envoyé. » Inutile de dire que les difficultés qui s'opposeraient à l'exécution de l'*acte* ne subsistent pas dans l'hypothèse d'une pure *vision*. En rêve, si l'on verse à boire à quelques individus, on s'imagine aisément qu'on a présenté la coupe à tout

1. *Commentarius in Jeremiam Prophetam*, 1889, p. 317.

un peuple. Ajoutons que la majeure partie des auteurs modernes, Streane, Giesebrecht, Crampon..., se prononcent pour la vision symbolique.

La *signification* est indiquée très discrètement, mais avec une clarté suffisante. Nous lisons au v. 16 : « Et elles boiront, elles tituberont, et elles seront saisies de vertige à cause du glaive que j'enverrai au milieu d'elles. » Doublet du v. 16, le v. 27 reprend les mêmes expressions : « Buvez, enivrez-vous, vomissez et tombez, pour ne plus vous relever, devant le glaive que j'envoie au milieu de vous. » Et la suite parle encore de malheurs et de vengeance. En sorte que la coupe du vin est manifestement le symbole des calamités qui vont s'abattre sur les peuples. On constatera avec quelle aisance le prophète passe à deux reprises, dans le même verset, de la figure à la réalité. « Elles *boiront*, chancelleront et seront saisies de vertige, à cause du *glaive* que j'enverrai au milieu d'elles » (v. 16; cf. v. 27). C'est un nouvel exemple de la facilité avec laquelle le sens propre et le sens figuré, la comparaison et la métaphore, se mêlent dans la littérature sacrée aussi bien que dans les ouvrages profanes.

Une dernière remarque. Il est clair, pour quiconque étudie les termes de l'énoncé prophétique, que l'accent du symbole est moins dans l'acte de boire à la coupe que dans les effets produits par cette liqueur enivrante. Une fois de plus, la pensée sémitique juxtapose divers éléments que notre logique plus rigoureuse éprouverait le besoin de coordonner. Il est aisé d'exprimer cette nuance, ainsi que la leçon générale de la vision, dans les deux termes d'une comparaison :

De même que les nations, qui ont bu à la coupe de vin pur, sont saisies de vertige, titubent et s'affaissent,

ainsi les peuples, contre lesquels Jérémie prophétise, seront frappés du glaive et abattus.

ACTES SYMBOLIQUES.

1. *La ceinture cachée :* XIII, 1-11.

1. Jahvé me parla de la sorte : Va, achète une ceinture de lin, et mets-la à tes reins, sans la faire passer par l'eau. 2. Et j'achetai la ceinture, suivant l'ordre de Jahvé, et je la mis à mes reins. 3. Et la parole de Jahvé me fut adressée pour la seconde fois : 4. Prends la ceinture que tu as achetée, et qui est à tes reins, lève-toi, rends-toi à Fara, et cache-l'y dans une fente de la roche. 5. J'allai et je la cachai à Fara, selon que Jahvé me l'avait ordonné. 6. Longtemps après, Jahvé me dit : Lève-toi, rends-toi à Fara et reprends la ceinture que je t'ai ordonné d'y cacher. 7. J'allai à Fara, je creusai, je repris la ceinture au lieu où je l'avais cachée, et voici que la ceinture était pourrie et n'était plus bonne à rien. 8. Et la parole de Jahvé me fut adressée en ces termes : 9. C'est ainsi que je détruirai l'orgueil de Juda et le grand orgueil de Jérusalem, 10. ce peuple mauvais qui refuse d'écouter mes paroles, qui marche dans la perversité de son cœur, et qui s'en va après d'autres dieux, pour les servir et les adorer. Et il sera comme cette ceinture qui n'est plus bonne à rien. 11. Comme la ceinture s'attache aux reins de l'homme, ainsi je m'étais attaché toute la maison d'Israël et toute la maison de Juda — oracle de Jahvé — pour m'être un peuple, un nom, une louange et une gloire. Mais ils n'ont pas obéi...

Symbole. — Ce symbole est un de ceux auxquels les commentateurs de tous les âges se sont le plus intéressés, excellente raison pour que les avis soient très divers. Le prophète a-t-il voyagé en réalité, en vision, en figure? Où est-il allé, à l'Euphrate, à Ephrata, à l'ouady Fara? Qu'a-t-il voulu annoncer par ce symbole, le rejet du peuple, sa destruction, son exil? Autant de questions qui ont passionné les interprètes depuis les premiers siècles et qui les divisent encore aujourd'hui. Essayons de cataloguer ces opinions, et, s'il se peut, d'y apporter quelque lumière.

Le symbole est-il réel? Sur ce point, il nous faut enregistrer trois avis différents : pour certains auteurs, le symbole s'est passé en *vision*, pour d'autres, ce tableau n'est qu'une série de *métaphores* et de *figures;* d'autres enfin pensent avoir affaire à une *réalité*.

M. Vigouroux avait adopté le premier sentiment. Il écrivait : « Il (le prophète) fit le voyage réellement selon les uns, en vision seulement, ce qui est le plus probable, selon les autres » [1].

Saint Jérôme, lui, est partisan résolu de l'interprétation figurée ou métaphorique. Dans la préface de son commentaire d'Osée, il commence par établir que le fait en question n'était pas réalisable. S'il était réel, disait-il, il faudrait que « Jérémie, une ceinture aux reins et portant un vêtement de femme, se fût acheminé, à travers des peuples sans nombre, tels que les Assyriens et les Chaldéens, ennemis acharnés des Juifs, jusqu'à l'Euphrate pour y cacher sa ceinture, et qu'il y fût retourné longtemps après, pour la trouver pourrie, impropre à tout usage. Comment aurait-il pu sortir et s'en aller, si loin, pendant le siège de Jérusalem, tandis que la ville était entourée de retranchements, de fossés, de terrassements et de fortifications? Il le vit bien, le jour où, ayant essayé de gagner Anathoth, sa patrie, située à trois milles de la ville, il fut pris aux portes mêmes de Jérusalem, amené aux chefs, fouetté comme traître et jeté en prison. » Le saint Docteur concluait : « Cela ne s'est point réalisé, parce que cela n'était point réalisable », *illud in typo, quia fieri non potuit.* — De fait, dans son commentaire de Jérémie, saint Jérôme ne propose qu'une interprétation allégorique. La ceinture n'est autre chose que le peuple

1. *Manuel Biblique*, t. 2, 13e éd., p. 694.

de Dieu, exilé pour ses péchés au delà de l'Euphrate; le prophète le libère en figure; le coupable ne s'amende point; il continue ses pratiques idolâtriques, met la main sur le Fils de Dieu, et se voue ainsi à la perdition éternelle, *æterna perditione contabuit*[1].

Disons tout de suite que les difficultés alléguées par saint Jérôme ne sont pas regardées aujourd'hui comme décisives. Jérémie n'avait pas à traverser les lignes ennemies, puisque le symbole est certainement antérieur au siège de Jérusalem. La distance n'est pas davantage un obstacle. Eût-il reçu l'ordre de se rendre sur les bords de l'Euphrate, le prophète aurait pu y aller. Il y aurait mis le temps, voilà tout. Les caravanes faisaient bien, de temps immémorial, le transit entre l'Égypte et les entrepôts de la Mésopotamie. Mais hâtons-nous de dire que le prophète n'eut pas à entreprendre un aussi lointain voyage, et qu'il lui suffit de quelques heures pour réaliser ces allées et venues, ainsi qu'on le verra ci-après.

Dans ces dernières années, Duhm a repris la thèse de saint Jérôme, et il s'est prononcé, avec une surprenante vivacité d'expressions, contre la réalité du symbole. « Seul, écrit-il, un homme qui traite les prophètes en marionnettes, pourrait lui (à Jérémie) faire jouer ce rôle. »[2] L'hypothèse d'un songe ou d'une vision ne lui semble pas moins ridicule. « Jahvé et son prophète jouent-ils ensemble comme les enfants qui voyagent en pensée où ils veulent? »[3] La scène n'a qu'un sens plausible : c'est une fiction, un *midrach*; c'est une figure, une allégorie, comme serait un voyage à la lune ou au troisième ciel...

1. *In Jer.*, XIII. Pour le P. Condamin aussi, « tout se passe en vision » (*Op. cit.*, p. 115, 116).
2. *Op. cit.*, p. 119.
3. *Ibid.*, p. 120.

Avant Duhm, Giesebrecht avait adopté la même interprétation. Il estime, lui aussi, que le symbole n'a rien de réel, attendu qu'il n'y est pas question de témoins ; d'ailleurs, les incrédules se fussent tout simplement moqués du prophète, s'ils l'eussent aperçu réalisant son histoire de la ceinture [1].

En somme, l'unique raison, pour laquelle ces auteurs récusent la réalité du symbole, c'est sa *puérilité* prétendue. Saint Jérôme disait : le fait n'est pas réel, parce qu'il n'est *pas réalisable ;* Giesebrecht et Duhm disent : le fait n'est pas réel, parce qu'il serait *ridicule*. — Lorsqu'il s'agit de puérilité, il est toujours délicat d'engager une discussion. On peut néanmoins demander aux critiques allemands quel est le critérium dont ils se servent pour apprécier la puérilité d'un symbole. Et je crains bien que, dans leur estimation, il ne se glisse un fâcheux anachronisme.

L'anachronisme consiste à juger des temps anciens d'après les nôtres, des mœurs d'autrefois d'après nos habitudes. Sur beaucoup de points, les hommes de jadis nous semblent aujourd'hui avoir été de grands enfants. Est-ce de leur faute? Est-ce même une faute? Les actes qui seraient puérils pour nous, ne l'étaient pas pour eux. Leurs auteurs les accomplissaient avec la gravité, la conviction que nous apportons nous-mêmes à nos usages. Jamais non plus, les spectateurs n'auraient songé à s'en moquer. Acteurs et spectateurs, ils se prenaient tous au sérieux, car ils croyaient tous à l'efficacité de ces actes.

Sous une forme adoucie, cette objection est antérieure au vingtième siècle. Voici comment dom Calmet, qui est partisan de l'interprétation littérale, la résume :

1. *Op. cit.*, p. 77.

« Quelle nécessité que ce prophète fît deux fois ce voyage pour une chose si indifférente ? Ne suffisait-il pas qu'il déclarât au peuple qu'il avait eu cette vision ? Cela devait produire le même effet dans leur esprit. Car enfin, qui avait été témoin de ce que Jérémie avait fait sur l'Euphrate ? Il fallait l'en croire sur sa parole [1]. » Calmet, qui se pose l'objection, n'y répond pas. La réponse pourtant n'est pas malaisée. A supposer que ces voyages n'aient pas eu de témoins, et, par suite, qu'ils n'aient pas impressionné le peuple, ils auront toujours frappé l'esprit du prophète, et c'est déjà beaucoup que la leçon soit imprimée profondément en celui qui a mission de l'inculquer aux autres. Le peuple d'ailleurs apprendrait un jour les pérégrinations de Jérémie, et, ce jour-là, il en serait plus touché que si la scène se fût déroulée simplement en vision.

La majorité des interprètes, C. a Lapide, Calmet, Trochon, Knabenbauer, Crampon, Gautier, Cruveilhier, se prononcent pour l'interprétation historique et littérale. Je me range aussi très résolument dans cette dernière catégorie, en raison de la signification naturelle du texte. Qu'on relise le symbole, on verra que le réalisme des expressions ne laisse pas de place au moindre doute : « Va, achète une ceinture ; lève-toi, va la cacher ; il se leva aussitôt et fit suivant l'ordre de Jahvé. Lève-toi de nouveau, va déterrer la ceinture ; il revint sur les bords du cours d'eau et déterra la ceinture... » Peut-on désirer des indications plus précises ?

Concluons donc que Jérémie exécuta réellement le symbole.

L'Euphrate ou l'ouady Fara ? Mais en quel endroit

1. *Op. cit.*, p. 157, 158.

le réalisa-t-il? L'hébreu dit : à *Perath*. Comme partout ailleurs, dans l'Ancien Testament, ce vocable désigne l'*Euphrate*, les traducteurs n'ont pas songé à faire ici une exception (βάδισον ἐπὶ τὸν Εὐφράτην, *vade ad Euphraten*). D'où l'opinion, accréditée jusqu'au dix-septième siècle, que Jérémie avait été cacher sa ceinture dans les plaines lointaines de la Mésopotamie. C'est encore le sentiment de C. a Lapide, de Calmet, de Reuss, de Trochon, de Vigouroux.

Si, du point de vue philologique, on n'a rien à reprocher à cette interprétation, du point de vue exégétique les difficultés sont nombreuses et graves. — 1. On remarquera qu'en transmettant ses ordres, le Seigneur semble vouloir parler d'un lieu bien connu du prophète : Prends la ceinture, lève-toi et va la cacher à Perath. — 2. Jérémie ne manifeste pas le moindre étonnement, comme si l'injonction divine ne contenait rien d'extraordinaire. Cette attitude cadre-t-elle avec la perspective d'un double voyage en Mésopotamie? — 3. Il exécute les ordres reçus, va, vient, retourne à Perath, regagne Anathoth ou Jérusalem, comme si c'était la chose du monde la plus naturelle. N'est-il pas surprenant, s'il est réellement allé par deux fois jusqu'à l'Euphrate, qu'il ne fasse pas la moindre allusion aux difficultés de ces voyages, pas même à la longueur de la route? — 4. A ces considérations vient s'ajouter un indice grammatical. Il est d'usage, parmi les écrivains de l'Ancien Testament, d'accoler au nom de l'Euphrate le mot *nahar*, fleuve, si même ils ne le désignent pas simplement par le vocable *le fleuve* (cf. Jér., II, 18; ps. LXXX (LXXIX), 12), comme faisaient les Egyptiens pour le Nil et les Romains pour le Tibre. Dans le symbole actuel, au contraire, le mot Perath figure à quatre reprises sans la moindre épithète. Cette dérogation à un usage

à peu près universel[1], ne serait-il pas un nouvel indice qu'il ne s'agit pas en réalité de l'Euphrate?

Effectivement, à partir du dix-septième siècle, quelques interprètes ont essayé d'une autre solution : à la suite du calviniste français Samuel Bochart, ils ont proposé de voir dans le mot Pᵉrath une déformation d'*Ephrata*, localité judéenne que les copistes de l'Ancien Testament ont de bonne heure identifiée avec Bethléem. — C'était là tentative louable, mais qui se heurte elle-même contre de sérieuses difficultés. Il serait étrange, par exemple, qu'en ce seul endroit de la Bible, Ephrata fût écrit sous une forme *apocopée* (avec l'aphérèse de l'aleph initial).

Une troisième opinion, déjà proposée par un certain nombre d'auteurs, Lucien Gautier[2], Cruveilhier[3], après Ewald Schick, Oettli, identifie le Pᵉrath de Jérémie avec l'*ouady Fara*, vulgairement *Aïn Fara*, qui coule à une heure environ au nord d'Anathoth, change bientôt de nom pour devenir l'ouady el-Kelt, passe au pied du couvent grec orthodoxe de Saint-Jean de Koziba, traverse la plaine de Jéricho et va se jeter dans le Jourdain. Cette identification paraît de tous points satisfaisante. 1. Fara est philologiquement le même nom que le Pᵉrath de Jérémie (פְּרָת v. 5; פְּרָתָה, avec le hé locatif, vv. 4, 6, 7)[4]. — 2. Son voisinage explique que le prophète n'ait pas été déconcerté par les ordres divins. — 3. Les gorges sauvages, à travers lesquelles

1. Cependant, Jér., II, 63, ce nom propre figure également sans qualificatif.
2. *Op. cit.*, t. I, p. 393, note I.
3. *R. B.* 1916, p. 343, note I.
4. Il serait intéressant de savoir si le ת final faisait partie du vocable primitif, ou s'il n'a pas remplacé un ה *mater lectionis*, sous l'influence du locatif, et peut-être aussi à cause de l'identification avec l'Euphrate qui a dû se présenter de très bonne heure à la pensée des scribes.

ce ruisseau se fraie un passage, parmi les fourrés vivaces des roseaux, présentaient au choix du prophète des « fentes de rochers » en abondance pour y cacher la ceinture. — 4. Enfin, on s'explique qu'il ait été envoyé en ce lieu de préférence à tout autre, parce que le nom de l'ouady *Perah* ou *Perath*, près duquel devait se réaliser le symbole *comminatoire*, évoquait le grand fleuve de *l'Euphrate* qu'allaient bientôt franchir les hordes chaldéennes, et que passeraient prochainement aussi les lamentable caravanes des exilés! On sait, par la vision de la verge d'amandier, que le prophète n'était pas insensible à ces rapprochements onomastiques, à ces jeux de mots, qui avaient l'avantage de mieux graver la leçon dans les esprits.

Ces raisons semblent suffisantes pour conclure que Jérémie fut envoyé sur les bords de *l'ouady Fara*.

Pagne ou ceinture? — C'est à dessein qu'on a jusqu'ici parlé de *ceinture*. Plusieurs auteurs, je le sais, ne partagent pas cette manière de voir. Saint Jérôme traduit le vocable hébreu par *lumbare*, et il entend par là une sorte de jupe de femme, *accinctus lumbari, vestimento muliebri* [1]. Calmet écrit, lui aussi : « C'était une large ceinture faite à peu près comme une jupe de femme raccourcie et qui en ce temps-là tenait lieu de haut-de-chausses aux hommes, surtout lorsqu'ils étaient en voyage ou qu'ils travaillaient à la campagne » [2]. Récemment encore M. Cruveilhier parlait du *pagne* de Jérémie [3].

Pagne ou jupe, il semble que l'un et l'autre doivent être au même titre éliminés du commentaire. Si le pagne était usité chez les Egyptiens, ainsi qu'en

1. *In h. l.*
2. *Op. cit.*, p. 157.
3. *R. B.*, 1916, p. 343.

témoignent les peintures des temples et des tombeaux, il n'est pas établi que les Juifs l'aient adopté. Aussi bien le vêtement dont pouvaient se contenter les habitants de la chaude vallée du Nil, aurait-il été insuffisant dans la région montagneuse de Juda ou de Samarie. Et puis Jérémie, qui était prêtre, n'était-il pas astreint au costume des prêtres, qui comportait entre autres vêtements une ceinture et des caleçons de lin (Exode, XXVIII, 40-43)? Qu'on le remarque, en lui donnant l'ordre d'acheter une *ceinture de lin,* le Seigneur semble enjoindre au prophète une chose tout à fait ordinaire, et Jérémie, en ajustant la ceinture à ses reins, n'a pas davantage conscience d'exécuter un ordre original[1]. Il acheta donc une ceinture, et non un pagne.

Le Seigneur spécifia que cette étoffe ne devait point passer par l'eau. Les auteurs s'accordent à reconnaître dans ce détail une intention allégorique. L'humidité étant, dans le symbole, un agent de destruction, et la ceinture devant se conserver intacte tant que Jérémie la porterait à ses reins, il ne fallait pas qu'elle fût en contact avec l'eau.

Sur les bords du Pᵉrath, au contraire, elle serait cachée dans une fente de rocher, exposée à l'action dissolvante de la terre humide. Aussi, lorsque le prophète ira la reprendre, la trouvera-t-il toute pourrie.

Symbolisme. — Il nous est expliqué par le texte. Jahvé s'était attaché la maison de Juda comme Jérémie avait serré la ceinture autour de ses reins. De même que la ceinture s'est conservée en bon état tant que le

1. On pourrait ajouter que le mot hébreu אזור implique uniquement l'idée de *ceindre, lier, attacher,* non celle de cacher, qui est au contraire incluse dans le mot *miknas,* caleçons.

prophète en a fait usage, ainsi le peuple choisi a conservé le bienfait de son existence nationale tant qu'il est resté fidèle à son Dieu. Mais de même que la ceinture s'est promptement détériorée dès que le prophète a cessé de la porter, ainsi Juda ne tardera pas à être puni de sa défection religieuse par la destruction totale. L'insistance avec laquelle le nom de Perath est prononcé dans le symbole donne à penser que ce cours d'eau est lui-même un élément allégorique, bien que l'explication de ce détail ne figure pas dans la seconde partie. Si réellement l'insistance est intentionnelle, elle fait entendre que le peuple recevra son châtiment sur les bords de l'Euphrate, de même que la ceinture a pourri sur les rives de l'ouady Fara.

En résumé, le symbole se ramène aux deux membres d'une comparaison :

De même que la ceinture de Jérémie, cachée en terre, sur les bords de l'ouady Fara, ne tarda pas à pourrir,

ainsi le peuple de Juda, ayant abandonné le culte de Jahvé pour courir après d'autres dieux, ne tardera pas à être puni de son crime par la destruction nationale.

Quelques années après, en 587, c'était la prise de Jérusalem, l'anéantissement du temple et la déportation en masse.

2. *Le vase manqué et refait :* XVIII, 1-12.

1. La parole fut adressée à Jérémie de la part de Jahvé, disant : 2. Lève-toi, descends à la maison du potier ; là je te ferai entendre mes paroles. 3. Je descendis à la maison du potier, et voici qu'il faisait un ouvrage sur les deux pierres. 4. Et il manqua le vase qu'il faisait avec de l'argile, de 'ses' mains ; mais il refit un autre vase comme il 'lui' plut de le fabriquer. 5. Et la parole de Jahvé me fut adressée en ces termes : 6. Ce qu'a

fait ce potier, est-ce que je ne puis le faire pour vous, maison d'Israël, oracle de Jahvé? Voici, comme l'argile est entre les mains du potier, ainsi vous êtes entre mes mains, maison d'Israël. 7. Tantôt je parle, au sujet d'une nation et d'un royaume, d'arracher, d'abattre et de détruire. 8. Cette nation revient-elle de sa méchanceté [ ], je me repens du mal que je méditais de lui faire. 9. Tantôt je parle, au sujet d'une nation et d'un royaume, de bâtir et de planter. 10. Cette nation fait-elle le mal à mes yeux, en n'écoutant pas ma voix, je me repens du bien que j'avais promis de lui faire. 11. Et maintenant, parle en ces termes aux hommes de Juda et aux habitants de Jérusalem : Ainsi parle Jahvé : Voici que je forme un malheur contre vous et que je médite contre vous un projet. Revenez donc chacun de sa voie mauvaise, réformez vos voies et vos œuvres. 12. Mais ils disent : C'est en vain, nous suivrons nos desseins, nous agirons chacun suivant la perversité de son cœur mauvais...

Symbole. — Malgré le sentiment de Duhm, qui allègue encore la puérilité du symbole réel, nous continuons de croire à sa réalité, pour les raisons qui ont été exposées ci-dessus.

Sur l'ordre de Dieu, Jérémie descend chez *le potier*. L'article suppose que l'artisan était connu du prophète. Nous disons pareillement : aller chez *le* tailleur, chez *le* boulanger, chez *le* boucher; et l'on se comprend, bien qu'il y ait plusieurs tailleurs et boulangers dans la localité. — Puisque le prophète *descend* pour se rendre chez le potier, celui-ci devait avoir installé son atelier en un lieu plus bas que le temple et la ville. De bons indices bibliques et traditionnels localisent ces chantiers de poterie au confluent méridional des trois vallées du Cédron, du Tyropéon et d'er-Rabâby. Jérémie mentionne (XIX,2) une *porte de la poterie* que les archéologues placent en vue de cet estuaire[1]. Eusèbe et saint Jérôme, eux aussi, localisent aux abords de la « piscine du foulon » *Haceldama*, précédemment le *champ du potier*.

1. Cf. Vincent et Abel : *Jérusalem antique*, fasc. I, p. 129.

Lorsque Jérémie arriva, le potier était à son métier, occupé à couler dans le moule l'argile pétrie, pour en fabriquer un vase. L'hébreu dit qu'il travaillait sur *les deux pierres*. Nous ne connaissons pas au juste l'installation de ces métiers à bras. Faut-il se représenter deux pierres analogues aux deux meules des moulins domestiques? Les monuments égyptiens reproduisent assez souvent un appareil primitif composé de deux pierres reliées par un essieu massif.

Soit distraction, soit accident, à l'arrivée de Jérémie, le vase qui était sur le métier manqua. Aussitôt le potier de repétrir la pâte, et, cette fois, le vase réussit à souhait.

Symbolisme. — D'après les indications du prophète, la leçon principale réside dans ce fait que les peuples sont entre les mains de Dieu ce que l'argile est entre les mains du potier. De même que le potier peut refaire un vase qui n'est pas de son goût, ainsi Dieu peut refaire une nation dont la conduite l'amène à modifier ses premières dispositions.

On voit que l'application vient à point préciser la portée du symbole. A juger par la seule teneur de l'énoncé, on aurait pu croire que le Seigneur s'apprêtait uniquement à refaire le peuple d'Israël qui avait mal *tourné,* à l'exemple du potier qui refaisait son vase manqué. En réalité, les explications de Jérémie contiennent un enseignement d'une portée plus générale. Le Seigneur n'hésite pas, le moment venu, à repétrir la pâte des nations, pour en tirer des peuples nouveaux. Tout peuple infidèle sera sévèrement châtié; tout peuple qui revient de ses égarements obtiendra miséricorde.

En résumé :

De même que le potier refit sur-le-champ son vase manqué, ainsi le Seigneur peut à son gré faire et défaire les nations en général, et le peuple de Juda en particulier.

De cet exposé se dégagent deux conclusions. La première est, une fois de plus, que le symbole possède souvent une certaine élasticité doctrinale que le paraboliste met à profit pour son but actuel. La seconde est que le symbole peut n'être pas un acte volontaire, intentionnellement réalisé en vue de la leçon à déduire. Il peut être fortuit, et il se peut que les prophètes n'y rattachent qu'après coup leur symbolisme. Sans doute, l'acte est plus frappant, lorsqu'il est réalisé tout exprès pour inculquer un enseignement spécial : tel l'étrange costume d'Isaïe ou la ceinture de Jérémie ; tel encore le vase brisé dont il sera parlé ci-après. Néanmoins, un symbole fortuit, utilisé au hasard des rencontres, est encore susceptible d'impressionner les esprits, s'il possède une certaine analogie avec la vérité pour laquelle on l'utilise : tel le symbole du vase refait. Il est évident qu'en pareil cas le symbole se rapproche encore davantage de la simple parabole.

La gargoulette brisée : XIX, 1-15.

1. Jahvé me parla en ces termes : Va, achète une gargoulette de potier et amène des anciens du peuple et des anciens des prêtres. 2. Puis tu sortiras vers la vallée de Ben-Hinnom, qui est à l'entrée de la porte de la poterie et là tu publieras les paroles que je vais te dire. 3. Tu leur diras : Écoutez la parole de Jahvé, rois de Juda et habitants de Jérusalem. Ainsi a parlé Jahvé des armées, Dieu d'Israël. Voici que j'amène sur ce lieu un malheur tel que les oreilles tinteront à quiconque l'entendra. 4. Parce qu'ils... ont rempli ce lieu du sang des innocents, 5. qu'ils ont bâti les hauts-lieux de Baal pour brûler leurs enfants dans le feu... ; 6. c'est pourquoi, voici venir des jours — oracle de Jahvé — où ce lieu ne sera plus appelé Topheth et vallée de Ben-Hinnom,

mais vallée du carnage... 10. Ensuite tu briseras la gargoulette sous les yeux des hommes venus avec toi, 11. et tu leur diras : Ainsi a parlé Jahvé des armées : C'est ainsi que je briserai ce peuple et cette ville, comme on brise le vase du potier, en sorte qu'il ne puisse plus être réparé, et l'on enterrera à Topheth, faute de place pour enterrer. 12. C'est ainsi que je traiterai ce lieu — oracle de Jahvé — et ses habitants, en rendant cette ville semblable à Topheth. 13. Les maisons de Jérusalem et les maisons des rois de Juda seront, comme ce lieu de Topheth, souillées; oui, ces maisons sur les terrasses desquelles on offrait des parfums à toute l'armée des cieux et où l'on versait des libations aux dieux étrangers.

14. Jérémie revint de Topheth où Jahvé l'avait envoyé prophétiser...

Symbole. — Ce symbole est-il *réel?* Sans parler des autres détails concrets, le v. 14 ne permet pas d'en douter. Puisque Jérémie revient de Topheth, c'est qu'il y est allé; s'il y est allé, c'est pour s'acquitter de la mission que Jahvé lui a confiée. Le seul moyen d'échapper à cette conclusion, c'est de nier l'authenticité de ce chapitre et de prétendre que tout ce récit n'est qu'une histoire imaginée après coup. C'est la position adoptée par Duhm, qui attribue le chapitre à un rédacteur postérieur (*Ergänzer*) et le considère comme un *midrach* postexilien. On connaît déjà les raisons du critique allemand : entendue au sens réel, cette histoire serait par trop puérile. Convoquer les anciens de la ville pour être les témoins d'un tel spectacle! Mais ce qui serait choquant vers 590, ne l'est plus pour les anciens captifs du temps de la Restauration. « Pour les générations postérieures, les prophètes sont des personnes de haute dignité; et si Jérémie (chap. XIII) se rend par deux fois à l'Euphrate pour rien, les anciens peuvent bien employer à cela (à la scène de Topheth) une paire d'heures[1] ».

1. *Op. cit.*, p. 160.

L'objection n'a pas varié.

Cette puérilité prétendue n'empêche pas les auteurs anciens et la très grande majorité des auteurs modernes de considérer le symbole de la *gargoulette* comme ayant été réalisé par le prophète.

Gargoulette, c'est en effet le mot qui rend le mieux l'onomatopée de l'original. Le *baqbuq* (בַּקְבֻּק) est un vase qui produit un *glouglou* en se remplissant ou en se vidant. Les Orientaux songeront tout naturellement à la *gargoulette* poreuse — encore une onomatopée — l'indispensable gargoulette de la chaude saison.

Le prophète est invité à prendre plusieurs témoins parmi les personnages les plus considérés de la ville. On se souvient qu'Isaïe avait également appelé des témoins au moment de consigner sur les tablettes sa prophétie de Mahêr-châlâl. Cette particularité est à noter, sans qu'on puisse en fournir la raison. Si l'on allègue que les prophètes donnent plus de publicité à ceux de leurs symboles qu'ils considèrent comme plus importants, on répondra que tels actes accomplis en secret ne paraissent pas le céder en intérêt à tels autres qui ont été réalisés en plein jour, au vu et au su de tout le peuple. A s'en tenir aux apparences, les menaces contenues dans le symbole de la ceinture détériorée n'étaient pas moins graves que les châtiments annoncés dans la scène de la gargoulette brisée. Au fait, Dieu et le prophète restaient juges du degré et du mode de publicité qu'il convenait de donner à ces actions symboliques.

Avec ce cortège de témoins, Jérémie doit se rendre dans la vallée de Ben-Hinnom, au lieu dit Topheth, pour y briser la gargoulette neuve.

Ces données topographiques soulèvent d'intéressants problèmes que le P. Vincent a naguère magistralement

discutés dans sa *Jérusalem antique*. On se contentera ici d'en rappeler les conclusions.

La vallée de *Ben Hinnom*, ou simplement *Hinnom*, vulgairement la *Géhenne*, paraît avoir plusieurs fois changé de site au cours des temps anciens. Lors de la conquête de Jébus par David, elle se confondait avec la vallée du Tyropoeon. Après la captivité, au temps de Néhémie, elle se déplace franchement vers l'occident pour s'identifier avec l'ouady er-Rabâby. Entre ces deux époques, au temps de Jérémie, ce dernier déplacement n'est pas encore opéré, mais « Hinnom se concrétise en quelque manière à Topheth. Or Topheth occupe une situation aussi bien déterminée que possible à l'embouchure du Tyropoeon, et, plus exactement, dans le spacieux estuaire où se réunissent les trois artères du réseau hydrographique de la ville »[1], Cédron, Tyropoeon et Rabâby.

Quant à Topheth, l'étymologie en est restée très incertaine jusqu'en ces derniers temps. On pensait assez généralement que ce vocable venait du verbe *tûf*, *cracher*, et désignait le lieu où l'on crache, le mépris, l'abomination; et l'on rapprochait ce nom de *Boscheth*, la honte, sobriquet juif du baal cananéen. Mais, à l'exception de la vocalisation qui rappelle effectivement celle de *Boscheth*, rien n'indiquait que le mot *Topheth* comportât à l'origine une idée de mépris. On aurait pu observer, au contraire, que Jérémie accouplait ce nom à celui de Ben-Hinnom, dans lequel il n'y a pas trace de réprobation religieuse : « Ce lieu ne sera pas appelé Topheth et vallée de Ben-Hinnom, mais vallée du carnage » (v. 6).

Récemment, M. Robinson Smith a proposé une

1. *Jérusalem antique*, fasc. I, pp. 124-134 (le ravin de Hinnom, la Géhenne, la vallée).

explication tout à fait satisfaisante. Topheth est un mot araméen, signifiant le support, le trépied, le foyer; il correspond à l'arabe *uthfyah,* « trépied pour une marmite, ou simplement les pierres sur lesquelles on l'assujettit dans un foyer de nomades. » Le correspondant hébreu est *aschpoth* אַשְׁפּוֹת [1], sorte de *mezbéléh* ou amoncellement de la cendre dans un foyer souvent rallumé.

On pense tout naturellement au *foyer* idolâtrique de l'autel de Moloch, installé quelque part dans cette vallée, non loin de la piscine de Siloé, en face du temple lui-même, ou bien encore au *trépied* sur lequel étaient peut-être disposés les enfants qu'on « passait par le feu », holocaustes vivants offerts à l'idole cruelle.

Voilà pour le sens de Topheth. Quant à sa vocalisation, les transcriptions des versions grecques, Septante, Aquila, Symmaque, nous la montrent très hésitante; on trouve les formes tophta, taffeth, topheth, tophet, taphoth, tapheth, tophat. D'où la suggestion très plausible que la vocalisation actuelle est un décalque de celle de *boscheth,* et qu'elle a été imaginée par les massorètes pour marquer le mépris des Juifs orthodoxes pour le lieu du culte idolâtrique.

Symbolisme. — Le trait essentiel du symbolisme figure au v. 11 : *C'est ainsi que je briserai ce peuple et cette ville, comme on brise le vase du potier, en sorte qu'il ne puisse plus être réparé.* Cette menace s'entoure de circonstances qui mettent mieux en relief l'idée de châtiment. C'est à Topheth que Jérusalem offense le Seigneur par son idolâtrie, c'est à Topheth

1. Avec l'א prosthétique; la forme simple est שִׁפֹּת, le שׁ correspondant au ת araméen.

et par Topheth qu'elle sera châtiée. Bientôt ce lieu ne s'appellera plus ni Topheth ni vallée de Ben-Hinnom, il s'appellera *la vallée du carnage* (v. 6), et l'on y enterrera les cadavres, faute de place pour les enterrer ailleurs. Le carnage et le cimetière à l'endroit des plaisirs et des fautes, c'est un juste retour de la justice divine! Bien plus, toutes les maisons de Jérusalem, les maisons des rois comme celles des simples particuliers, seront *souillées à l'égal de Topheth.* Le P. Vincent pense que ces mots prédisent la destruction complète : « Il la (la ville) rendra semblable à Topheth, amas de cendre et de braise éteintes »[1]. C'est expliquer l'assimilation de Jérusalem à Topheth par l'étymologie de ce dernier vocable. Comme le symbole ne souligne nulle part cette étymologie, il est sans doute préférable de chercher ailleurs cette explication. Peut-être la trouvera-t-on au v. précédent (v. 11) : à l'exemple de Topheth, Jérusalem sera convertie en un vaste cimetière; comme lui, elle deviendra un lieu impur; ses maisons, théâtre de toutes les pratiques idolâtriques, se changeront en autant de sépulcres, elles seront souillées, impures.

Jérémie insiste avec trop de vigueur sur ces détails comminatoires, pour qu'il soit permis de les traiter comme des quantités négligeables ou de simples développements oratoires. Cette insistance est une preuve qu'ils appartiennent à l'essence du symbolisme. La scène entière peut donc se résumer en ces mots :

De même que le prophète va briser à Topheth une gargoulette d'argile, ainsi le Seigneur détruira le peuple et la ville de Jérusalem, en faisant servir Topheth et la vallée de Ben-Hinnom, théâtre du crime, à l'exécution du châtiment.

1. *Op. cit.*, p. 129.

Reste à déterminer la portée historique de ces menaces. Le prophète veut-il dire que Topheth sera, dans un avenir prochain, réellement converti en cimetière, et que toutes les maisons de Jérusalem deviendront autant de sépulcres? Plusieurs auteurs l'ont pensé, et ils ont cru pouvoir déterminer les événements chargés de réaliser ces oracles. On a indiqué, par exemple, l'épisode raconté II Reg., xxv, 4, où il est dit que, les Chaldéens ayant pratiqué une brèche dans le rempart, les combattants s'enfuirent de nuit « par le chemin de la porte, entre les deux murs, près du jardin du roi ». Mais cela suffit-il pour transformer la Géhenne en cimetière? Saint Jérôme n'hésitait pas à reculer l'accomplissement de la prophétie jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus. N'est-ce pas, cette fois, sortir des perspectives historiques où se meuvent les symboles de Jérémie?

L'échec de ces tentatives et l'étude comparative des autres symboles suggèrent une autre explication. Nous avons déjà dit, à propos de la vallée de Jizre'ël dont parle le prophète Osée, que ces oracles eschatologiques, prédisant la ruine des cités ou des royaumes, annonçant la transformation des lieux ou la rénovation des choses, comportent une large part de symbolisme qui ne doit point s'entendre strictement d'après les réalités concrètes de l'histoire. Les événements prophétisés doivent s'apprécier en partant de l'esprit général du contexte plutôt qu'en suivant le sens minutieux de la lettre. En l'espèce, le symbole de Jérémie ne signifie pas que Topheth et la vallée de Hinnom perdront un jour leur nom ancien pour s'appeler la *vallée du carnage,* ni que Topheth sera converti en nécropole, ni que les maisons de Jérusalem deviendront des sépulcres. Il indique seulement qu'il y aura un grand carnage autour

de Jérusalem, et qu'on ne saura plus où ensevelir les cadavres. Ces malheurs sont en relation étroite avec l'idolâtrie de Topheth. Ce sont les abominations pratiquées en ce lieu qui ont appelé ces calamités. Dès lors, Topheth, cause de toutes ces hécatombes, peut être justement comparé à une nécropole, objet de la réprobation universelle; et Jérusalem, qui a péché autour de l'idole infâme, mérite bien d'être contaminée à l'égal de Topheth.

Une dernière remarque, avant de quitter cette scène attachante. Puisque le prophète est envoyé à Topheth pour y accomplir cet acte symbolique et que la signification de Topheth est celle qu'on vient de définir, on comprendra mieux encore le rôle de certains mots dans les symboles. Puérilité inadmissible! s'écriera M. Duhm. Il faut dire plutôt : candeur sémitique d'un peuple moins raffiné que nous, expressions naïves proportionnées à la civilisation de cette époque. Mais candeur et naïveté qui enveloppent des réalités sérieuses jusqu'à la tragédie. D'ailleurs, qu'on les appelle comme on voudra, les faits sont là. Jérémie a vu une branche d'*amandier*, symbole de la *vigilance* divine; il est allé à *Fara* pour prédire les périls et les châtiments de l'*Euphrate*. De même, il s'est rendu à *Topheth* pour prophétiser les calamités qui s'abattront sur Jérusalem en punition de son idolâtrie de Ben-Hinnom.

4. *Le joug :* XXVII-XXVIII.

1. Et il arriva en la quatrième année de Sédécias, fils de Josias, roi de Juda, que cette parole fut adressée à Jérémie de la part de Jahvé. 2. Jahvé a parlé ainsi : Fais-toi des cordes et un joug, et mets-les à ton cou. 3. Et tu ' enverras ' dire au roi de Moab, au roi des Benê-Ammon, au roi de Tyr et au roi de Sidon, par l'entremise des messagers venus à Jérusalem auprès de Sédécias,

roi de Juda. 4. Et tu leur donneras ce message pour leurs maîtres.

Suit un long discours *extrasymbolique* qui se résume en ces mots : Jahvé, qui a tout créé par sa puissance et dispose de toute chose à son gré, a donné toutes ces contrées à Nabuchodonosor, son serviteur. La nation qui n'acceptera pas cette autorité, sera anéantie.

11. Mais la nation qui mettra son cou dans le joug du roi de Babylone et le servira, je la laisserai en repos dans sa terre, oracle de Jahvé; elle la cultivera et l'habitera. 12. Et à Sédécias, roi de Juda, je parlai en ces termes : Mettez vos cous dans le joug du roi de Babylone, servez-le et soyez son peuple.

Si on n'obéit pas, c'est l'épée, la famine et la peste. Les faux prophètes n'y pourront rien. Ils ont beau annoncer que ces malheurs n'arriveront pas, que les Chaldéens ne s'empareront jamais du pays, que les vases sacrés transportés à Babylone en seront ramenés avant deux ans... Mensonges, fausses prophéties, que tous ces présages flatteurs!

L'histoire du joug eut un épilogue, qui nous est rapporté au chapitre XXVIII. « Cette même année, la quatrième de Sédécias, roi de Juda, [ ] le cinquième mois », « le prophète Hananias, fils d'Azur, originaire de Gabaon », prit à partie Jérémie, au temple, en présence des prêtres et du peuple. Ainsi a parlé Jahvé des armées, Dieu d'Israël : « J'ai brisé le joug du roi de Babylone. Dans deux ans, je ramènerai en ce lieu tous les vases de Jahvé... » Amen! s'écrie ironiquement Jérémie. Plaise à Jahvé d'accomplir tes prédictions! Irrité, Hananias brise le joug de Jérémie, en disant : « Ainsi a parlé Jahvé : C'est ainsi que, dans deux ans, je briserai le joug de Nabuchodonosor, roi de Babylone, sur le cou de toutes les nations. » Jérémie ne répliqua point sur le moment. Mais bientôt, il annonçait à Hananias qu'au

lieu du joug de bois brisé, les nations porteraient un joug de fer, et que lui, le pseudo-prophète, il ne verrait pas la fin de l'année. Deux mois après, Hananias était mort.

Symbole. — Ce récit présente quelques difficultés. La première relève de la chronologie, car elle concerne la date de l'événement. L'hébreu massorétique porte (xxvii, 1) : « Au début du règne de Joakim, fils de Josias, roi de Juda... » Mais cette indication est fautive, attendu que la scène se déroule ensuite sous le règne de Sédécias (xxvii, 3, 12; xxviii, 1), après la déportation de Jéchonias (xxvii, 20; xxviii, 4). — Le premier verset du chapitre xxviii ne va pas lui non plus sans difficulté, si l'on conserve l'hébreu actuel : « Et il arriva cette même année, au début du règne de Sédécias, roi de Juda, la quatrième année, le cinquième mois... » Peut-on dire d'un règne de onze ans que la quatrième année en soit encore le début? Autant de problèmes qui ont préoccupé les exégètes.

Dom Calmet proposait de regarder ces deux versets (xxvii, 1 et xxviii, 1) comme deux gloses, composées après coup d'éléments divers. « Les titres que nous lisons au commencement de certaines prophéties, écrivait-il, paraissent y avoir été ajoutés depuis »[1]. Mais est-il croyable qu'un tel symbole ne portât pas originairement la moindre date?

Pour d'autres auteurs, Knabenbauer, Crampon, Streane, Duhm, Gautier, cette petite préface chronologique de xxvii, 1 ne serait qu'une répétition de xxvi, 1; la répétition serait due à quelque scribe persuadé que le symbole non daté du chapitre xxvii appartenait à la

1. *Op. cit.*, p. 302.

même époque que le récit précédent. Cette conjecture paraît très plausible. Mais alors la date originelle de la prophétie semble se trouver XXVIII, 1, débarrassé des surcharges massorétiques et restitué d'après la leçon des Septante : « Il arriva en la quatrième année de Sédécias, roi de Juda... » C'est le parti auquel s'arrêtent notamment Cornill et Duhm [1].

Les textes ne nous disent pas à quel moment commença le symbole. Mais ils nous apprennent qu'il prit fin le cinquième mois de la même année, quatrième de Sédécias (593). Il n'avait pas duré plus de quatre ou cinq mois, et il est possible qu'il ait duré beaucoup moins encore.

On voit par là que la réalité du symbole ne saurait être contestée. Jérémie ne porte pas seulement son joug en rêve ou en vision, puisqu'un prophète compétiteur vient le lui briser en plein jour, au temple, en présence du peuple.

Jusqu'ici, nous avons parlé de joug, *au singulier*. Mais il y a là une question intéressante à élucider. Nous lisons XXVII, 2 : « Fais-toi des cordes et des *motôth* ».. Ce dernier mot est au pluriel, et il a été traité comme un pluriel par les versions. Mais l'étude des passages bibliques où il figure encore (Lev., XXVI, 13; Éz., XXX, 18, XXXIV, 27) montre qu'il désigne plutôt *les pièces diverses qui composent un seul joug :* J'ai brisé les barres (motôth) de votre *joug* et vous ai fait marcher la tête haute (Lev., XXVI, 13); à Taphnis, le jour s'obscurcira, quand je briserai le *joug* (motôth) de l'Égypte, et que l'orgueil de sa force y prendra fin (Éz., XXX, 18)... Il est à croire, en l'absence de toute autre précision, que

1. On pourrait aussi, avec le P. Condamin et d'autres, se contenter de remplacer, XXVII, 1, Joakim par Sédécias : « Au commencement du règne de *Sédécias* » (*op. cit.*, p. 202).

Jérémie lui-même ne veut parler que d'un seul joug, celui qu'il doit passer à son cou, pour symboliser la servitude prochaine.

Le prophète se montrait sans doute en public, le cou engagé dans l'un de ces jougs rustiques, très simples et relativement légers par lesquels les vaches et les ânes sont attelés à la charrue sommaire. Les Occidentaux doivent donc écarter ici le souvenir des jougs pesants de leurs campagnes. En Palestine, les vaches n'ayant que des rudiments de cornes, le joug se fixe au cou à la manière des colliers à l'aide de cordes, celles-là mêmes que le texte (XXVII, 2) mentionne à côté du joug. C'est dire que ces liens n'ont pas dans le symbole une valeur indépendante ; de fait, il n'en est plus question au cours de ces deux chapitres.

Si Jérémie n'avait qu'un seul joug, est-il vrai qu'il en ait envoyé un à tous les roitelets des environs ? Telle était l'opinion commune jusqu'en ces derniers temps, opinion fondée sur le texte massorétique et la plupart des versions, qui portent : Mets *des jougs à ton cou et envoie-les* au roi d'Édom, au roi de Moab... Cependant les critiques modernes, Giesebrecht, Duhm, Rothstein (dans la Bible de Kittel), font observer que la recension *lucanienne* des Septante disait simplement : Mets des jougs à ton cou, et *envoie par l'entremise des ambassadeurs*, c'est-à-dire *envoie un message*, fais dire à tous ces roitelets. Et ils n'hésitent pas à penser que telle était la leçon primitive. Nous le croyons aussi, car il n'est pas difficile de constater l'embarras que l'ancienne interprétation jette dans le symbole. Si Jérémie avait à préparer *plusieurs* jougs, pouvait-il les mettre à son cou ? Simultanément, ce n'est pas possible ; successivement, le texte ne le dit pas. D'ailleurs, s'il s'agissait d'une expédition réelle, il semble qu'il devrait

envoyer *tous* les jougs qu'il porte à son cou : Mets-les à ton cou et envoie-les... Comment donc, au chapitre suivant (XXVIII, 10), Jérémie en a-t-il encore un? Il n'a donc pas envoyé tous ceux dont il était d'abord question. Ou bien y en avait-il un de plus, que le prophète a réservé pour son usage personnel? Autant de questions sur lesquelles le symbole ne satisfait point notre curiosité. Et puis, si les jougs prennent ainsi le chemin des diverses capitales, n'est-il pas surprenant que le prophète ne dise point aux rois ce qu'ils doivent en faire? Après réception, cet étrange présent pourrait-il être relégué dans quelque coin des royales demeures? Ou bien un représentant du prophète devra-t-il se dévouer pour le porter au cou, comme faisait Jérémie dans la capitale judéenne?

L'unique moyen d'écarter toutes ces questions, c'est de pratiquer dans le texte original la très légère modification suggérée par l'étude du contexte et la recension *lucanienne* des Septante, en lisant : *tu enverras* וְשִׁלַּחְתָּ au lieu de : *tu les ēnverras* (וְשִׁלַּחְתָּם). Jérémie, sur l'ordre de Dieu, ne prépare qu'un joug, celui qu'il met à son cou, celui qu'il portera ostensiblement plusieurs semaines ou plusieurs mois durant, jusqu'à ce que le pseudo-prophète Hananias vienne le lui briser. Quant aux roitelets voisins, il ne leur envoie qu'un message, une invitation pressante à reconnaître la domination babylonienne, sous peine des pires malheurs.

Symbolisme. — Dans les chapitres XXVII et XXVIII, il faut distinguer trois parties : le symbole proprement dit, c'est-à-dire le joug que Jérémie passe à son cou, les discours *extrasymboliques* que le prophète adresse aux roitelets environnants ainsi qu'au roi, aux prêtres et au peuple de Jérusalem (XXVII, 3-22), enfin l'incident du

prophète Hananias (XXVIII). Ce dernier épisode n'a pas de valeur symbolique indépendante. Il met seulement en relief la réalité de l'acte; il permet encore à Jérémie d'en accentuer la signification, puisqu'on y prédit la mort de l'impudent qui avait osé contester la prophétie. Quant aux discours *extrasymboliques,* ils prennent comme toujours leur point de départ dans le symbole, auquel ils ajoutent de précieux développements : qu'on se soumette à Nabuchodonosor ; sinon, ce seront pour les rebelles « l'épée, la famine et la peste », ce triple fléau qui, dans Jérémie, est l'exécuteur habituel des hautes œuvres divines.

Le symbole proprement dit revient à cette comparaison :

Aussi vrai que le prophète se charge d'un joug véritable, le royaume de Juda et tous les royaumes environnants doivent accepter de bon gré le joug de Nabuchodonosor.

On voit que, cette fois, le symbole et la leçon cadrent parfaitement. Si l'on voulait transposer dans le domaine des choses les classifications adoptées pour les mots, on dirait que le joug de bois était la métaphore de la servitude conseillée, tout comme le *joug* est la métaphore courante de la servitude.

Cette parfaite correspondance de la figure et de la leçon est assez rare dans l'ordre des symboles et dans celui des paraboles, pour qu'elle mérite d'être signalée.

5. *Le champ d'Anathoth :* XXXII.

Symbole. — En voici le résumé. La dixième année de Sédécias, la deuxième du siège de Jérusalem par Nabuchodonosor, Jérémie était emprisonné dans la cour des gardes. Il y reçut de Jahvé l'ordre d'acheter le

champ d'Hanaméel, son cousin d'Anathoth. Précisément, Hanaméel arrive sur ces entrefaites. Jérémie lui achète sa terre pour dix-sept sicles et passe devant témoins le contrat d'achat qu'il remet à son secrétaire Baruch, signé et scellé (8-14). Car ainsi a parlé Jahvé des armées, Dieu d'Israël : On achètera encore des maisons et des champs et des vergers dans ce pays (15).

Hanaméel reparti, Jérémie est saisi de scrupules ; il exprime au Seigneur combien lui paraît étrange l'acte qu'il vient d'accomplir sur son ordre : Acheter des terres, lorsque le pays est à la veille de tomber au pouvoir des Chaldéens ! (16-25). Jahvé lui découvre alors son dessein. Sans doute la ville sera détruite à cause de son incorrigible idolâtrie (26-36). Mais les déportés reviendront un jour, et le Seigneur contractera avec eux une alliance éternelle qui ouvrira une ère de bonheur (37-42).

43. On achètera des champs dans ce pays
dont vous dites : Il est désert,
sans hommes ni bêtes,
il est livré aux mains des Chaldéens.
44. On achètera des champs à prix d'argent,
on l'écrira dans les livres,
on y mettra le sceau devant témoins,
dans le pays de Benjamin et les environs de Jérusalem,
dans les villes de Juda et les villes de la montagne,
dans les villes de la Chéphélah et les villes du Négeb ;
car je ramènerai leurs captifs,
oracle de Jahvé.

Il est à peine besoin d'ajouter quelques explications historiques, pour bien saisir la portée du symbole. C'était pendant le siège de Jérusalem : Jérémie payait de sa liberté ses courageuses remontrances au roi Sédécias et aux grands. Toutefois, il n'était pas encore relégué au fond des citernes boueuses. Gardé à vue dans la

cour d'un poste, en plein air, peut-être rivé au mur par une chaîne, ainsi que la coutume s'en est conservée en Orient, il lui était loisible de recevoir ses amis. Son cousin d'Anathoth, Hanaméel, qui s'était réfugié à Jérusalem à l'approche de l'ennemi, ou qui avait réussi à franchir les lignes chaldéennes, vint un jour lui proposer de lui vendre son champ. Jérémie, sachant déjà que cette offre lui serait faite, accepte sans hésiter. L'acte est conclu séance tenante, suivant les rites cérémonieux de l'Orient, devant témoins, par écrit et avec tous les sceaux d'usage. La terre ne lui coûta que dix-sept sicles. Il va sans dire que le prophète ne frauda pas son cousin, et qu'il lui paya ce que valait la terre à cette époque. Si la somme — une cinquantaine de francs — nous paraît exiguë, c'est que le champ était lui-même de dimensions restreintes, ou que la valeur des terres avait considérablement baissé, ou que l'année du jubilé était proche, peut-être pour tous ces motifs à la fois.

Les hésitations dont le prophète fut saisi après le départ de son cousin — bien conformes à son caractère — furent pour le Seigneur l'occasion d'expliquer la portée du symbole.

Symbolisme. — C'est une leçon de ferme assurance parmi l'instabilité tragique de toutes les institutions. Après une période de châtiment, méritée par les iniquités de Juda, Dieu aura de nouveau pitié de son peuple : il ramènera les captifs, et la vie sociale, qui semblait irrémédiablement compromise, reprendra son cours normal ; on achètera et l'on vendra des terres comme auparavant ; on passera des contrats suivant les anciens usages, et cela sur tout le territoire de Juda, au nord de Jérusalem, dans les montagnes d'Hébron,

dans les villes de la Chéphélah, sur les confins de la Philistie, et dans les villes du Négeb, sur les confins de l'Idumée.

Le symbole du champ peut donc se résumer ainsi :

De même que Jérémie achète une terre sous les yeux des Chaldéens, à la veille de la déportation babylonienne,

ainsi, passé le temps d'épreuves, on rachètera des champs sur la terre de Juda, et la vie sociale y reprendra son cours normal.

Le symbole est une prophétie. Il possède, en outre, au point de vue sémantique, une propriété qu'il est intéressant de noter : le signe n'est pas une simple figure, une simple analogie de la chose signifiée ; il en est un exemple, un échantillon ; il appartient au même ordre de réalités. Pour prédire qu'on achètera des terres, le prophète en achète une ; pour annoncer que l'on passera des contrats, il vient d'en conclure un.

C'est le premier symbole de cette nature que nous rencontrons ici. On se souvient qu'il existe toute une catégorie de paraboles-exemples, ou paraboles-types analogues au symbole actuel : le bon Samaritain, le Pharisien et le publicain, l'Ami importun, le Juge inique, le Fils prodigue, le Riche et le pauvre Lazare, où l'on conclut, non pas d'un ordre de choses matériel à un ordre de choses spirituel, mais d'un cas particulier à l'universalité de tous les cas de même espèce. On pourrait les appeler paraboles *d'induction* ou de *généralisation,* par rapport aux autres qui sont des paraboles d'*analogie.*

C'est un nouveau trait d'affinité entre les paraboles et les symboles.

6. *Les Réchabites :* XXXV.

Symbole. — Descendants des anciens Kénites, tribu nomade du pays de Madian, les Réchabites constituaient au sein de Juda une sorte d'anachronisme vivant. Ils tiraient leur nom de Réchab, un de leurs ancêtres, et leur loi de Jonadab, fils de Réchab. Le législateur nomade leur avait enjoint de ne jamais boire de vin, de ne jamais bâtir de maison, de ne jamais semer de blé ni planter de vigne. Et les Réchabites observaient scrupuleusement ces observances depuis plusieurs siècles.

Les événements les avaient cependant contraints d'y pratiquer une brèche. « Au temps de Joakim » (v. 1), en 605, ou 604, aux approches de Nabuchodonosor, ils avaient quitté en toute hâte les déserts de Juda et s'étaient réfugiés dans les murs de la capitale. Toutefois, même à Jérusalem, ils conservaient de leur ancien genre de vie tout ce qui était compatible avec l'impérieuse nécessité des temps. L'incident du temple allait faire éclater leur invincible constance.

Sur l'ordre de Dieu, Jérémie les convoque dans « la chambre des fils de Hanan », leur présente des vases remplis de vin et des coupes, et les invite à boire. Avec courtoisie, mais avec fermeté, les Réchabites refusent, disant : Nous ne buvons pas de vin, car Jonadab, fils de Réchab, notre père, nous a donné ce commandement : Vous ne boirez pas de vin, ni vous, ni vos fils, à jamais... (v. 6).

Symbolisme. — C'est à cela que se borne le symbole, dont personne ne conteste la réalité. Dans l'application, le prophète entreprend de tirer à l'adresse des Juifs

les leçons qui s'en dégagent. Son argumentation procède par *contraste* et conclut par un *a fortiori*. Le *contraste,* tout à l'avantage des Réchabites, réside dans ce fait que ces nomades se montrent fidèles aux prescriptions de Jonadab, tandis que les Juifs refusent obéissance à Dieu. Péché énorme, qui se complique encore de multiples *circonstances aggravantes*. Jonadab n'était qu'un homme, un ancêtre, tandis que Jahvé est le Dieu des Juifs. Jonadab n'avait légiféré que de son vivant et les Réchabites tenaient pour inviolables ses ordonnances édictées une fois pour toutes. Jahvé, au contraire, ne se lasse pas de répéter ses commandements par l'entremise des prophètes et les Juifs ne cessent de violer ces ordres réitérés. En résumé : tandis que les Réchabites se montrent fidèles à la loi de Jonadab, les Juifs sont infidèles à la loi de Jahvé, malgré les exhortations incessantes des prophètes.

L'oracle s'achève sur des *perspectives extrasymboliques,* en rappelant les sanctions méritées par des attitudes si opposées. Les pires malheurs ne tarderont pas à fondre sur Jérusalem et ses habitants, tandis que « Jonadab, fils de Réchab, aura toujours un homme se tenant devant Jahvé ». Le sens de ces derniers mots n'est pas très facile à saisir. Le prophète veut-il dire que les Réchabites compteront toujours un homme de Dieu comparable à Élie ou à Élisée (Duhm)? Veut-il dire qu'ils seront admis au temple, parmi les lévites, pour les besognes subalternes (Streane)? Ou simplement que leur tribu subsistera dans les âges à venir, toujours fidèle à ses origines (Knabenbauer)? Cette dernière explication paraît la plus simple. Encore est-il que les mots *subsistera tous les jours* doivent s'entendre raisonnablement. Cela veut dire, explique Knabenbauer, « la tribu ne sera pas détruite par la violence

d'une catastrophe; si elle doit s'éteindre, elle aura simplement la fin de toutes les choses humaines » [1].

Ce symbole, lui aussi, nous rappelle plusieurs paraboles évangéliques. L'Ami importun (Lc., XI, 5-10), le Juge inique (Lc., XVIII, 1-8), le Serviteur sans pitié (Mt., XVIII, 23-35) contiennent également une argumentation *a fortiori*. Si un ami finit par concéder à son ami ce qu'il demande, combien plus Dieu n'exaucera-t-il pas les prières persévérantes? Si un juge inique finit par écouter une pauvre veuve qui l'importune, à combien plus forte raison Dieu ne se hâtera-t-il pas d'exaucer ses élus dans la détresse? Puisque Dieu nous remet nos dettes infinies, combien plus ne devons-nous pas nous pardonner mutuellement nos légers manquements! Dans cette dernière parabole (le Serviteur sans pitié) comme dans le symbole des Réchabites, l'argument *a fortiori* est accentué par un violent contraste : puisque le serviteur a reçu de son maître la remise de dix mille talents, quelle n'est pas ensuite son impudence d'exiger impitoyablement de son compagnon la modique somme de cent deniers!

On rapprochera aussi de notre symbole quelques paroles du divin Maître qui peuvent être regardées comme des paraboles en miniature : « Les fils de ce siècle sont plus avisés que les fils de la lumière... » (Lc., XVI, 8). « Les Ninivites se lèveront au jour du jugement avec cette génération et ils la condamneront » (Mt., XII, 41; Lc., XI, 32). C'est dans le même sens que Jérémie pouvait dire aux Juifs que la belle conduite des Réchabites était leur condamnation.

1. Non vi quadam et infortunio exscindetur; si extinguetur et deficiet, naturae cursu et necessitate deficiet (*op. cit.*, p. 435).

7. *Les pierres de Taphnès :* XLIII, 8-13.

A Taphnès (hébreu Tahpanhès), ville d'Égypte, sur le bras pélusiote du Nil, où ses compatriotes l'avaient entraîné de force, Jérémie reçut cet ordre de Dieu :

9. Prends de ta main de grosses pierres et enfouis-les [*dans le sable du carrelage?*] à la porte du palais du Pharaon à Taphnès, en présence des gens de Juda. 10. Et tu leur diras : Ainsi a parlé Jahvé des armées, Dieu d'Israël : Voici que j'envoie et que je prends Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur, et ' il placera ' son trône sur ces pierres que ' tu as enfouies ', et il y étendra son tapis par-dessus. 11. Il viendra et il frappera la terre d'Egypte...

Symbole. — Le texte, qui ne manque pas de fermeté sur les points essentiels, présente certaines difficultés de détail. Les mots placés entre crochets exercent en particulier la sagacité des philologues. Le premier d'entre eux, *mélét* (בַּמֶּלֶט) a été rendu par ciment, sable, argile ; on a proposé pour le second, *malbên* (בַּמַּלְבֵּן), la signification de four à briques (Segond), tuilerie, plate-forme en briques (Crampon), pavé, carrelage de briques. Peut-être faut-il regarder le texte comme corrompu, ainsi que le fait Rothstein dans la Bible de Kittel, et traduire, après les Septante : Prends de grosses pierres et cache-les *au seuil* (ἐν προθύροις) du palais... Au reste, ces précisions importent assez peu pour la valeur sémantique du symbole.

La question de sa réalité importe davantage. Si le symbole n'est pas réel, tout s'est passé dans l'imagination du prophète ; s'il est réel, Jérémie a dû appeler ses témoins, prendre sous leurs yeux de grosses pierres et les cacher à l'entrée du palais pharaonique.

Fidèle à sa conception, déjà plusieurs fois exprimée, Duhm écrit : « L'oracle produit une impression analogue à celle de XIII, 1 ss., LI, 59 ss., et c'est manifestement un midrach dépourvu de toute valeur historique »[1] ; et le critique allemand dénonce encore le caractère puéril du symbole interprété comme un fait réel. Comment cacher ces pierres? Où les cacher? N'y avait-il pas une garde du palais? etc. — Sans reprendre la question de la puérilité des symboles, disons seulement que rien ne trahit ici le midrach et que rien ne l'exige. Il faut conserver à l'épisode sa signification naturelle et le regarder, avec l'immense majorité des interprètes, comme un fait réel. Comment le prophète s'y prit-il pour le réaliser? L'état du v. 9 ne nous permet pas de le déterminer. On peut dire cependant que Jérémie, en présence de nombreux témoins, alla enfouir quelques pierres à l'entrée du palais royal de Taphnès[2].

Symbolisme. — La signification de cet acte a été soigneusement marquée par le prophète; il annonçait la prochaine expédition de Nabuchodonosor : « Il placera son trône sur ces pierres que tu as enfouies, et il y étendra son tapis par-dessus ». Qu'est-ce à dire? De nombreux auteurs, prêtant à ces paroles un sens étroit, pensent que le monarque chaldéen devait venir mettre son trône et son tapis juste en cet endroit et sur ces pierres. Dom Calmet écrit : « Jérémie ne cache ses pierres sous terre que pour marquer d'une manière

1. *Op. cit.*, p. 326.

2. « Le prof. Flinders Petrie, qui a exploré l'endroit nommé maintenant Tel Defenneh, y découvrit la résidence du roi encore appelée *le Palais de la fille du Juif* » (Ed. Naville : *Archéologie de l'Ancien Testament*, trad. Segond, p. 158).

M. Naville croit à la réalisation de l'acte symbolique (*ibid.*).

sensible que le roi de Babylone doit venir dans l'Egypte, et qu'après avoir pris Taphnès, il placera son trône ou son tribunal sur ces pierres, qui lui serviront de fondement et de base ». Et encore : « C'est ainsi que Nabuchodonosor devait placer son tribunal dans la cour du Pharaon. Pour marquer cela d'une manière plus sensible, Jérémie en désigne jusqu'à la place, il en jette par avance les fondements »[1]. Crampon écrit de son côté : Nabuchodonosor « dressera son trône sur un tapis magnifique posé à l'endroit où Jérémie a caché ces pierres »[2].

Cette fidélité à la lettre du texte est excessive, car elle aboutit à une invraisemblance. Il est beaucoup plus simple d'entendre *métaphoriquement* ces expressions, comme des figures servant à marquer que *Nabuchodonosor se mesurera bientôt avec le Pharaon et qu'il le supplantera.* L'acte de Jérémie est un symbole ; l'enfouissement des pierres est une sorte d'*allégorie en acte,* représentant les assises du trône chaldéen qui va bientôt s'élever au cœur de l'Égypte. Le prophète dit d'une manière concrète *à Taphnès,* parce qu'il se trouve lui-même en cette ville et qu'il y exécute le symbole devant ses compatriotes. Mais il aurait pu dire aussi bien à Tanis ou à Memphis. — Pour que la figure fût bien continuée, il faudrait qu'un édifice s'élevât sur les pierres, plutôt qu'un trône. Mais ce n'est là qu'un détail de perfection littéraire, auquel les Orientaux faisaient profession de n'être pas sensibles. — Figures encore le tapis et le trône, pour signifier la souveraineté de Babylone. Aussi bien la solution proposée nous dispense-t-elle de nous occuper plus longuement de ces métaphores matérielles. Elle

1. *Op. cit.*, p. 452, 453.
2. In h. l.

nous dispense également de nous demander si le monarque chaldéen a réellement installé son tapis et son trône sur la place carrelée de Taphnès, en face du palais royal, et même s'il est réellement venu en cette ville. En somme, le symbole annonce seulement que Nabuchodonosor viendra en Egypte et qu'il s'en emparera.

Un autre détail du symbolisme a parfois embarrassé les commentateurs. Ils notent que Jérémie devait cacher de grosses *pierres* sur un carrelage de *briques*. N'y a-t-il pas dans ces mots une antithèse voulue? Si les *pierres* servent de fondement au trône babylonien, et si les *briques* sont en relation avec le palais égyptien, ce contraste ne proclame-t-il pas que la puissance de Nabuchodonosor était plus redoutable que celle du Pharaon? « Le palais de Pharaon, écrit Trochon, n'est bâti qu'en briques, et par suite a moins de solidité que le trône de Nabuchodonosor établi sur de grandes pierres »[1]. Il y a là un nouvel écart d'interprétation que ne ratifie point une méthode plus rigoureuse. Si l'antithèse signalée était voulue, les termes *pierres* et *briques* seraient des métaphores, et l'auteur n'aurait pas manqué de leur donner le relief convenable, en y revenant dans l'application du symbole. Il n'y revient pas. Il nous dit sans doute que le monarque chaldéen posera son trône sur les pierres; mais, comme il ne parle plus des briques, c'est une preuve qu'il n'a pas voulu les opposer aux pierres, en d'autres termes, qu'il n'a pas attaché à cette opposition une valeur allégorique.

Ces points établis, il ne reste qu'à résumer le symbole :

1. *Op. cit.*, in XLIII, 9.

Les pierres que le prophète enfouit à Taphnès sur la place et, pour ainsi dire, sur le seuil du palais pharaonique, annoncent que Nabuchodonosor ne tardera pas à s'emparer de l'Egypte.

Remarquons en terminant à quel point le symbole des pierres enfouies est en soi informe, indéterminé, par suite, susceptible de multiples applications. Les Juifs, témoins de la scène, n'eussent jamais compris que ces pierres symbolisaient la victoire des Chaldéens, si le prophète ne leur eût expliqué la portée de son acte. Plus le symbole est imprécis, plus l'explication en devient nécessaire. Il est intéressant de constater qu'il existe des actes, comme des paraboles, dont le symbolisme est élastique, plastique, on pourrait dire jusqu'à un certain point, discrétionnaire.

8. *La pierre dans l'Euphrate :* LI, 63-64.

La quatrième année de Sédécias (594), Seraïah, fils de Nêriah, grand chambellan à la cour de Jérusalem et probablement le frère de Baruch, accompagnait le roi de Juda dans un voyage en Chaldée. Jérémie profita de la circonstance pour lui confier une mission. Une fois arrivé près des Juifs déportés, Seraïah devait leur donner lecture des prophéties contre Babylone, contenues dans les chapitres L et LI.

63. Et quand tu auras achevé la lecture de ce livre, tu y attacheras une pierre, tu la jetteras au milieu de l'Euphrate, 64. et tu diras : Ainsi s'abîmera Babylone, et elle ne se relèvera pas du malheur que je vais susciter contre elle.

Symbole. — On ne s'étonnera pas d'entendre Duhm traiter encore ce récit de *midrach,* simple produit de la littérature[1]. Pour les autres commentateurs, y

1. *Op. cit.*, p. 360, 375.

compris les modernes, Jérémie ordonne à son mandataire d'accomplir une action réelle, et il veut qu'elle s'accomplisse en présence de toute la communauté des exilés. Seraïah attachera une pierre au même rouleau, pour qu'il puisse s'enfoncer dans l'Euphrate, et il jettera le tout dans le fleuve.

Symbolisme. — Cet acte est l'annonce de terribles catastrophes, clairement exprimées dans la suite du symbole. *Comme cette pierre s'enfonce dans le fleuve, ainsi Babylone s'abîmera un jour dans une complète destruction.* Cette fois, le symbole est adéquat à son objet ; on pourrait dire qu'il est une brève, mais saisissante allégorie en action. Tous les témoins étaient en mesure de la comprendre. Ainsi que le notait déjà Théodoret[1], c'était pour eux un vibrant appel à l'espérance, car, sur les ruines de Babylone, ils voyaient se lever l'aube de leur délivrance.

1. *Op. cit.*, col. 757.

CHAPITRE V

LES SYMBOLES D'ÉZÉCHIEL

Avec Ézéchiel, nous touchons au cœur du symbolisme prophétique. Les symboles sont encore plus nombreux dans son livre que dans celui de Jérémie et ils passent généralement pour être plus difficiles. Il est certain du moins qu'ils entrent pour une bonne part dans la réputation d'obscurité qu'à tort ou à raison on a faite à Ézéchiel. Essayer de les éclaircir, ce sera travailler à l'explication générale de ce prophète.

Les difficultés des symboles d'Ézéchiel sont de nature très diverse. Les questions de réalité ou d'historicité y occupent naturellement une place de choix. Disons pourtant que, sur ce point, on constate aujourd'hui une tendance accentuée vers l'accord. « Quant aux actions symboliques, que Reuss envisage comme des figures de rhétorique, écrit M. Lucien Gautier, on s'accorde toujours davantage à y voir des faits réels, des actes accomplis sous les yeux des spectateurs afin de les impressionner et de leur donner une leçon de choses. S'il en est, dans le nombre, dont l'exécution soulève des difficultés, il faut en tout cas s'abstenir de parler d'impossibilités[1] ». Qu'on ne s'attende pas cependant à voir tous ces problèmes résolus par ac-

1. *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e éd., t. I, p. 423, 424.

clamation. Dans le monde des exégètes, il reste encore des dissidents, et l'on ne saurait dire de leurs arguments qu'ils soient négligeables et ne méritent point d'être entendus.

Mais il est deux sortes de difficultés spéciales à Ézéchiel : les unes concernent sa personne, les autres l'état littéraire de son œuvre. Quelles étaient les dispositions physiques du prophète au moment où il exécutait les plus célèbres de ses actions symboliques? Se trouvait-t-il dans un état normal de santé? On le croyait jusqu'à ces derniers temps. Depuis une quarantaine d'années, les critiques ne se montrent plus aussi assurés. Certaines théories ont été mises en cours. On a parlé de pénibles infirmités, de troubles profonds, de névrose, voire de *catalepsie*. On a fait le relevé minutieux des détails fournis par le prophète sur ses diverses attitudes corporelles, sur ses divers états d'âme, et l'on a comparé ces résultats avec les observations consignées dans les rapports de médecins renommés. Bref, avant d'aborder l'étude de ses symboles, on se voit contraint aujourd'hui d'assister à une véritable consultation médicale, et, qui plus est, de prendre parti.

Ce n'est pas tout. Après le diagnostic médical, vient la critique littéraire. Ici encore, de nouveaux problèmes ont surgi de nos jours. S'il était de tout temps manifeste que le livre d'Ézéchiel avait été victime, dans sa transcription et sa transmission, de regrettables négligences, les critiques s'accordaient du moins à reconnaître que ces défectuosités n'atteignaient point la substance du texte. Ils proclamaient que celui-ci avait jailli du calame inspiré dans une magnifique unité. Ils le citaient volontiers comme le modèle du genre. Mais voici que des regards plus investigateurs ont été plus

perspicaces; on a remarqué que le bloc, réputé intact, n'allait pas sans quelques fissures; on a cru même y découvrir des pièces rapportées, en sorte que le monolithe a, dit-on, plus d'un trait de ressemblance avec les conglomérats. On parle de différentes recensions, partielles ou totales, sous lesquelles l'œuvre d'Ézéchiel aurait d'abord été mise en circulation. Puis serait venue la fusion de ces éléments divers, parfois hétérogènes, non sans causer quelque dommage à l'ordonnance générale et introduire quelque confusion dans l'unité primitive. Avant d'analyser les symboles, ne convient-il pas d'examiner s'ils nous sont parvenus tels qu'ils émanèrent du prophète?

Depuis quelques années, ces derniers problèmes sont à l'ordre du jour dans les ouvrages protestants d'Allemagne, de Suisse et d'Angleterre. Les catholiques ne peuvent les ignorer plus longtemps; c'est pourquoi on a cru devoir profiter de l'occasion qui se présentait ici de les examiner en détail.

La présente étude se partage donc en quatre paragraphes :

1° État du prophète durant la période symbolique;
2° état littéraire des principaux symboles;
3° visions symboliques;
4° actions symboliques.

I. — ÉTAT DU PROPHÈTE DANS LA PÉRIODE SYMBOLIQUE.

C'est M. Klostermann le premier qui a introduit la médecine dans l'exégèse d'Ézéchiel. Il y était préparé d'une manière personnelle, assez rare parmi les commentateurs. Il nous confie discrètement à la fin de son étude que des infirmités analogues à celles du prophète l'ont mis à même de comprendre le cas de l'homme

de Dieu. Longtemps il s'est vu dans l'impossibilité de sortir, secoué qu'il était par de très violentes convulsions (von den heftigsten Schüttelkrämpfen). Cette expérience, jointe à ses recherches scripturaires, lui permit d'écrire un article retentissant, intitulé *Ézéchiel : Une contribution à une meilleure appréciation de sa personne et de ses écrits* [1]. Comme les exégètes ne cessent de se référer à cette étude fondamentale, il importe d'en rappeler au moins les grandes lignes.

Les renseignements que nous possédons sur la maladie d'Ezéchiel, dit en substance M. Klostermann, remontent à sa trentième année. Les phénomènes pathologiques avaient sans doute commencé avant cette date. Malheureusement, nous ne possédons plus le début de son ouvrage, car le récit actuel commence *ex abrupto* (I, 1). Du moins pouvons-nous suivre les vicissitudes du mal entre la trentième et la trente-quatrième année du prophète.

A l'âge de trente ans, le cinquième jour du quatrième mois, il a une vision qui ébranle violemment sa sensibilité; il tombe la face contre terre (I, 28). Sur l'ordre d'une voix mystérieuse, il se relève (II, 1, 2), mais sans retrouver sa force première. Désormais, il a le sentiment qu'une puissance étrangère s'est emparée de lui et le guide (II, 2). Bientôt il éprouve des hallucinations de l'ouïe et de la vue (II, 3 ss.); il a des sensations gustatives très agréables : il lui semble qu'il avale un parchemin délicieux (II, 8, III, 3). Un jour, il est invité à se rendre auprès de ses compagnons d'exil et à leur parler (III, 4). Il se met en route, comme porté par une force étrangère (III, 12, 14), non pas agité par des im-

(1) *Ezechiel : Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift* paru dans les *Theologische Studien und Kritiker*, 1877, pp. 391-439.

pressions d'amertume comme on l'a dit en se basant à contresens sur un mot du texte massorétique (III, 14 : מַר, *amer*), mais décidé à tout, avec une indomptable énergie. Le « courroux de son esprit » (חמת־רוח) dont parle encore le texte (v. 14), n'était qu'une excitation de sa volonté, la première de ce genre que le prophète eût encore ressentie; c'était la prise de possession de tout son être par une puissance supérieure.

Le prophète arrive à Tell Abib, où résidait une importante colonie d'exilés. Là son émotion monte à son comble; il reste sept jours sans parole et immobile, *als starre Figur* (מְשֹׁמֵם, III, 15).

Au bout d'une semaine, nouvelle vision, où le prophète apprend « qu'il n'aura plus le libre usage de ses membres et des organes de la parole »; il se verra dans sa propre maison réduit à un état de pénible infirmité, qui l'empêchera de se rendre aux réunions de ses compatriotes.

De fait, le voilà bientôt frappé d'*hémiplégie* au côté droit, ce qui l'oblige à se tenir trois cent quatre-vingt-dix jours sur le côté gauche; après quoi, c'est le côté gauche qui est atteint, et le prophète reste quarante jours sur le côté droit. Toutefois, continue Klostermann, la paralysie devait suivre une évolution très capricieuse; la partie supérieure du corps se dégageait de temps à autre; si bien que le prophète pouvait porter les aliments à sa bouche; bien plus, il pouvait lui-même préparer sa nourriture et sa boisson, « sûrement avec le secours de sa femme », *jeden Falls unter dem Beistande seines Weibes*. En revanche, d'autres fois, nous le voyons raidi dans une complète immobilité (IV, 16), ou saisi de violents tremblements (XII, 18). Il arrive encore que son visage et son bras étendu gardent la même attitude rigide pendant un temps consi-

dérable, *dass er Gesicht und ausgestreckten blossen Arm lange in derselben Richtung erhält* (IV, 7).

Réduit à cet état pitoyable, le prophète est persuadé que Dieu le tient chargé de liens, pour qu'il ne puisse changer à son gré de position. Il est en outre affligé d'une aphasie totale, d'où il ne sort que pour transmettre à ses compatriotes les communications du ciel (III, 26, 27).

Est-il étonnant après cela que l'attention des chefs fût attirée sur l'homme de Dieu et qu'on s'assemblât autour de cette couche, théâtre de phénomènes si bizarres (VIII, 1 ; XIV, 1 ; XX, 1)? Les assistants étaient témoins d'étranges mimiques. Tantôt le prophète battait des mains (XXI, 19) ou frappait du pied (VI, 11), tantôt il était saisi de convulsions et de tremblements, (XII, 18), tantôt il poussait des soupirs (XXI, 22) ou jetait de grands cris (XXI, 17). Quand il pouvait dire quelques mots, la violence de l'émotion donnait à sa parole un rythme curieux, un caractère saccadé (XI, 14-22 et tout le chap. VII), qui dénotait l'ébranlement du système nerveux.

De tels symptômes amènent un mot sous la plume de M. Klostermann : Ézéchiel, nous dit-il, était atteint de *catalepsie*. Pour achever sa démonstration, le critique allemand cite de copieux extraits de rapports médicaux où sont décrites les observations faites par des spécialistes sur des sujets cataleptiques, hommes ou femmes : rigidité des bras élevés ou tendus, insomnie, immobilité, aphasie, demi-catalepsie suivie d'une catalepsie totale, avec hallucinations de la vue, de l'ouïe, du goût [1], aphasie qui dure des jours, des semaines, voire six mois entiers.

1. Celle-ci par exemple : Une femme cataleptique ne pouvait s'exprimer qu'en serrant la langue contre les dents ; la nourriture lui était

N'est-ce pas exactement le cas d'Ézéchiel?

« Après tout cela, conclut M. Klostermann, je tiens pour démontré que nous devons considérer Ézéchiel comme un homme qui, déjà prédisposé à la catalepsie par un état de souffrance et de faiblesse, fut soudain frappé de cette infirmité particulière, à la suite d'une vision troublante qu'il eut durant sa trentième année[1]. »

Il faut ajouter que Klostermann se défend de voir dans sa nouvelle explication une atteinte au caractère divin du témoignage prophétique. Si Ézéchiel était malade, Dieu utilisait ses infirmités pour des enseignements salutaires, comme il avait déjà utilisé les événements de la vie familiale d'Osée; on pourrait même dire, en ce sens, que les accidents pathologiques dont souffrait le prophète avaient une valeur divine[2].

Il semble que la théorie de Klostermann n'ait guère d'abord été remarquée. Quinze ou vingt ans après seulement, on s'est aperçu qu'on ne lui avait pas accordé toute l'attention méritée, et l'on s'est alors hâté de réparer le temps perdu. En 1891, M. Lucien Gautier, qui ne donne pas encore à la thèse nouvelle « un assentiment sans réserves », estime du moins « avoir affaire à une opinion sérieuse, appuyée sur des indices positifs[3] ». A ses yeux, la catalepsie d'Ézéchiel « serait jusqu'à un certain point le pendant de cette *écharde en la chair* dont parle saint Paul[4] ». Mais en 1897, M. Bertholet, qui donnait le commentaire d'Ézéchiel à la collection Marti, adhérait sans restriction à la thèse de Klostermann. Comme ce dernier, il croyait

un supplice, et parfois il lui semblait qu'une corde lui descendait de la bouche dans l'estomac pour lui lier les viscères.

1. *Art. cit.*, p. 431.
2. *Ibid.*, p. 438.
3. *La Mission du prophète Ézéchiel*, p. 60.
4. *Ibid.*, p. 61.

que le prophète, physiquement prédisposé à la catalepsie, était tombé dans cet état morbide à la suite de la grande vision inaugurale. Il ajoutait, lui aussi, que cette infirmité en dégradait en rien le prophète, attendu que Dieu peut faire concourir à ses fins la maladie elle-même[1]. Sur un point, cependant, Bertholet innove; c'est lorsqu'il prétend qu'après un commencement fortuit d'immobilité cataleptique, Ézéchiel s'est autosuggestionné pour demeurer en cet état le nombre de jours voulus par le symbolisme, cent quatre-vingt-dix sur le côté gauche, quarante sur le côté droit[2]. Le prophète fut assez heureux pour plier la nature à ses desseins. Le symbolisme satisfait, il se trouva guéri de son autohypnose et de son infirmité.

M. Kraetzschmar, qui, en 1900, a commenté Ézéchiel pour la collection Nowack[3], n'a pas suivi Bertholet dans son hypothèse de l'autosuggestion; il s'est contenté d'adopter purement et simplement la thèse de Klostermann, avec lequel il se plaît à relever chez le prophète les divers symptômes de la catalepsie : paralysie intermittente, hémiplégie, anesthésie, alalie[4]. Cependant, ajoute-t-il, quiconque n'était pas au courant de ces états pathologiques, devait prendre le prophète pour un homme possédé de Dieu[5].

On voit que la critique est saisie du problème. Le silence de Trochon dans la *Sainte Bible* de Lethielleux, de Knabenbauer dans le *Cursus* des Pères Jésuites, de Davidson dans la *Bible* de Cambridge[6] n'a pas été capable d'enrayer le mouvement. M. Lucien Gautier

1. *Das Buch Hesekiel*, 1897, p. 19.
2. *Ibid.*, p. 27.
3. *Das Buch Ezechiel.*
4. *Ibid.*, introduction, p. VI; p. 45 et *passim*.
5. *Ibid.*, p. 41.
6. *The Book of the Prophet Ezechiel*, 1900.

lui-même semble avoir gagné en assurance depuis 1891. Il écrit dans son *Introduction* : « La réclusion du prophète, astreint à rester étendu dans sa maison pendant un temps prolongé (IV, 4-17), a été mise en rapport avec d'autres passages de son livre, et l'on s'est demandé si de pénibles circonstances de santé ont peut-être fourni à Ézéchiel une représentation frappante des maux infligés à son peuple. Cette supposition, dont Klostermann est l'auteur, a été mal accueillie au début par plusieurs, qui lui reprochaient de transformer le prophétisme en un phénomène pathologique. Puis, revenant de ces exagérations, on a mieux saisi le sens et la portée de l'hypothèse, et on l'a prise en sérieuse considération[1]. »

Il est intéressant de noter que la théorie de Klostermann n'a presque pas été retouchée par ses nouveaux partisans. A l'exception de l'autosuggestion dont Bertholet a cru devoir l'enrichir, elle est demeurée à peu près telle qu'elle sortit en 1877 de la plume de son auteur. Fortune assez rare pour de pareilles hypothèses, mais qui simplifie singulièrement la tâche de la critique.

Que faut-il donc penser de ce système? M. Touzard, qui l'a signalé naguère, a fait suivre son rapide résumé de cette sage appréciation : « Il n'y a pas en soi d'impossibilité à ce que Dieu se serve pour son œuvre de quelqu'un dont le tempérament physique a subi des atteintes ; son action révélatrice ne subirait de préjudice qu'au cas où tous ceux qui lui auraient servi d'intermédiaires donneraient des signes inquiétants de débilitation. D'autre part, on voit à l'occasion Dieu tirer parti en ses révélations des diverses circonstances qui se rattachent à la vie personnelle ou familiale des pro-

1. *Introduction à l'Ancien Testament*, I, p. 121.

phètes : les infortunes domestiques d'Osée, le célibat de Jérémie deviennent symboles de très hauts enseignements. Répugnerait-il davantage que le même Dieu révélât à un prophète le caractère providentiel et la valeur symbolique de telle ou telle de ses infirmités physiques, de telle ou telle manifestation caractéristique d'un état maladif particulier? Nous ne le croyons pas. Mais il reste que, pour le présent, la thèse de l'état cataleptique temporaire d'Ézéchiel n'est pas démontrée [1]. »

Non seulement elle n'est pas démontrée, mais encore il ne semble pas qu'elle puisse l'être. Klostermann a soigneusement colligé dans Ézéchiel tout ce qui de près ou de loin lui semblait avoir quelque apparence d'un phénomène cataleptique. En suivant sa démonstration, on ne peut se garder de l'impression qu'il a introduit de force dans son système des éléments que rien ne désignait pour cet usage. Après vérification des textes, cette impression première devient une certitude.

Les observations qu'appelle l'étude de Klostermann peuvent se ramener à deux chefs : 1° sa démonstration se trouve viciée par un notable abus des textes; 2° si l'on examine sans parti pris le cas d'Ézéchiel, on constate qu'il ne renferme aucun des caractères de la catalepsie. Commençons par les écarts d'interprétation.

1° *Notable abus des textes.* Pour nous guider dans les enchevêtrements de ce diagnostic littéraire et médical, distinguons, à la suite de Klostermann, les prétendus signes avant-coureurs de la catalepsie (chap. I-III), la crise elle-même (IV), enfin les reliquats pathologiques de la crise principale (VI-XXI).

a) *Prodromes cataleptiques.* Au cours de la vision

1. *Revue Biblique*, 1917, p. 92.

inaugurale (I, 28, Vulgate II, 1), observe Klostermann, le prophète tombe la face contre terre. — Qu'y a-t-il de cataleptique en cela? N'est-ce pas en quelque sorte l'attitude classique des Juifs en présence des manifestations de la divinité? Depuis Manué et sa femme (Jug., XIII, 20) jusqu'à Daniel (VIII, 17) et Tobie (XII, 16), bien des personnages bibliques ont eu ce geste de religieuse frayeur. — Mais, ajoute-t-on, Ézéchiel se sent envahi par une force supérieure (II, 2). — C'est indiscutable. Mais on observera que la personnalité du prophète n'est ni absorbée ni diminuée; il garde la conscience de ses actes, il est en mesure de se conduire. Même sous l'impulsion de cette force, il dit : *j'allai* (III, 14), et non : *je fus porté*, *je fus conduit*. Et n'est-ce pas aussi dans l'évangile que Zacharie, Élisabeth, la sainte Vierge, Jésus lui-même nous sont représentés agissant sous l'impulsion du Saint-Esprit? — Klostermann prête à Ézéchiel des hallucinations bien caractérisées de la vue, de l'ouïe, du goût, qu'il rapproche des diverses hallucinations constatées chez les sujets cataleptiques. — Pour le dire en passant, on ne voit guère le moyen de concilier cette interprétation avec les formules où il se défend de rabaisser Ézéchiel et d'attenter au caractère divin de sa mission prophétique. Si la vision dans laquelle le fils de Buzi reçut son investiture (I-III) n'est qu'hallucination, s'il crut voir et entendre sans voir ni entendre effectivement, d'où lui vint son autorité de prophète? — Au reste, Klostermann a complètement omis de nous exposer les raisons pour lesquelles il prêtait des hallucinations à Ézéchiel. Serait-ce parce que ces phénomènes n'ont pas été perçus par les sens extérieurs? Mais les hommes de Dieu ont diverses manières de voir et d'entendre. Tous les traités de mystique distinguent soigneusement les communi-

cations surnaturelles qui s'adressent aux *sens extérieurs,* à l'*imagination* et à l'*intelligence*. Rien sans doute, dans le texte, ne précise que les organes extérieurs d'Ézéchiel aient eu quelque part à ces visions. Il est même certain que la manducation du parchemin n'eut rien de matériel. Mais il y a tout de même un abîme entre une hallucination de rêveur ou de malade et ces visions « imaginaires ou intellectuelles ».

On abuse encore d'un autre passage de ce chap. III (v. 15), où il dit qu'arrivé à la juiverie de Tell Abib, le prophète y resta sept jours *dans la stupeur* (מְשֹׁמֵם [1], Septante ἀναστρεφόμενος, Vulgate *mœrens*). S'il faut en croire le critique allemand, nous avons moins ici un prodrome de la catalepsie qu'un premier accès du mal, puisque le prophète, toute une semaine durant, garde une rigidité absolue (als starre Figur). Les disciples renchérissent encore sur les assertions du maître. Pour Bertholet, Ézéchiel *tombe dans la léthargie* (starr vor sich hinbrütend) [2]; pour Kraetzschmar, il demeure comme *étourdi* (betäubt), dans un état d'immobilité cataleptique. — Mais pourquoi mettre dans le texte ce qui n'y est pas? Reconnaissons que la traduction de la Vulgate, *mœrens*, ne rend pas assez la prostration du prophète; mais il est manifeste que les versions des exégètes allemands disent trop, beaucoup trop. Le radical d'où le participe hébreu dérive ne donne que le sens de *stupeur muette*, d'*abattement*, de *bouleversement;* et c'est ce que confirme le grec ἀναστρεφόμενος. De rigidité, de léthargie, de catalepsie il n'est pas question. Ce sont là des concepts surnuméraires, ar-

1. Klostermann, Toy, Kraetzschmar maintiennent le texte massorétique מְשֹׁמֵם. D'autres, Cornill, Bertholet, préfèrent lire מְשׁוֹמֵם. Le radical est le même, et le sens ne peut guère être modifié.

2. *Op. cit.*, p. 15.

bitrairement introduits dans les textes, et qui doivent en être éliminés. Quant à la stupeur authentique dans laquelle se trouva plongé le prophète, elle s'explique suffisamment par les émotions profondes qu'il venait d'éprouver, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la catalepsie. Des amis de Job il est dit également qu'ils restèrent sept jours et sept nuits, assis à terre, sans proférer une parole (II, 13).

b) *La crise principale.* — M. Klostermann et ses partisans opinent qu'à la suite de tous ces symptômes, la grande crise se déclara par une violente attaque de *paralysie* accompagnée d'*aphasie* totale. — L'*aphasie* est indiscutable, car le prophète nous renseigne à ce sujet avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Il ne recouvrait la parole que par intervalles, lorsque le Seigneur le chargeait de transmettre quelque communication au peuple. Hors de là, il se trouvait dans l'impossibilité physique de parler. Le mutisme ne cessa que cinq ans après, la onzième année de la captivité, lorsqu'un messager vint lui annoncer la ruine de Jérusalem (XXXIII, 21). Tous ces faits ne sauraient être contestés. Ce qui est contestable, c'est l'interprétation de Klostermann. Il traite l'aphasie du prophète comme un effet de la catalepsie. On attend toujours ses preuves, et on les cherche en vain dans le texte. Il est curieux de constater que le chapitre IV, qui, d'après tous les critiques modernes, forme un petit recueil indépendant du chapitre III, ne fait pas la moindre allusion au mutisme. Si l'immobilité du prophète dont il est parlé IV, 4-8 n'est autre chose que l'hémiplégie cataleptique, et si l'aphasie est elle-même un des effets principaux de la grande crise, il est à tout le moins étonnant que le texte n'en dise rien. Pour trouver le mutisme mentionné à côté de l'immobilité, Klostermann doit re-

monter jusqu'au chapitre III (v, 25, 26.) Je ne sais comment le maître allemand s'arrangerait aujourd'hui avec ses disciples qui suppriment soit l'un soit l'autre de ces versets. En tout cas, si, comme il le semble bien, les deux versets sont authentiques, Klostermann devrait encore prouver que les chaînes dont le prophète doit être lié sont une métaphore pour désigner la *paralysie cataleptique*, et que le mutisme lui-même provient de la catalepsie. En attendant cette double démonstration, il est permis de se rappeler que Zacharie, père de saint Jean-Baptiste, fut atteint lui aussi de mutisme, sans avoir pour cela des crises de névrose.

Revenons à la catalepsie d'Ézéchiel. Cette fois, Klostermann en découvre jusqu'à trois preuves : l'*hémiplégie*, la *rigidité du visage* et *celle du bras*.

Le prophète reste couché sur le côté gauche, sans pouvoir se retourner sur le côté droit ; puis il se couche sur le côté droit sans pouvoir revenir sur le côté gauche. C'est donc, conclut-on, qu'il était atteint d'hémiplégie. — La conclusion n'est pas rigoureuse. Il y a bien des raisons qui peuvent nous obliger à rester sur le côté. Sans parler du cas où l'on serait étroitement garrotté, combien de maladies ou d'infirmités, localisées dans une partie du corps, qui exigent la stricte immobilité sur l'autre côté! En dehors même de toute infirmité, la volonté de Dieu ne suffirait-elle pas à clouer un prophète dans une posture de pénitence durant un temps déterminé? Alors même que l'immobilité serait de l'hémiplégie, il resterait encore à prouver que c'est là un phénomène cataleptique. On peut être immobile sans être paralytique, et paralytique sans être cataleptique.

Le critique allemand ne respecte pas davantage les textes, lorsqu'il affirme que le prophète maintenait son visage et son bras dans une rigidité cataleptique. Ic

encore, la rigidité et la catalepsie sont en trop. Pour s'en convaincre, il suffit de traduire littéralement le verset en question. « Pour le siège de Jérusalem, y est-il dit, tu disposeras ton visage et ton bras nu » (IV, 7, הָכִין פָּנֶיךָ וּזְרֹעֲךָ חָשׂוּפָה). Où voit-on que le visage doive rester rigide avec des yeux fixes et hagards? Où voit-on surtout que le bras doive demeurer *bandé dans une tension menaçante?* L'expression hébraïque mentionne seulement un bras nu, dégagé, dégaîné [1]. On dégaînait son bras pour le travail ou la guerre en le dégageant des plis du manteau, comme le font encore les Orientaux quand ils veulent s'assurer une plus grande liberté de mouvements. Cette attitude est parfaitement compatible avec la flexibilité, si même elle ne l'implique. Les textes refusent seulement au prophète la faculté de changer de côté à son gré ; ils n'affirment pas que tout mouvement volontaire de la tête, des bras, même des jambes et du corps entier, lui soit interdit. C'est leur faire violence que de les interpréter avec une rigueur... toute cataleptique. Si je ne me trompe, ce verset n'impose qu'un précepte à Ezéchiel : celui d'avoir toujours en face de lui la brique symbolique, sans jamais lui tourner le dos, et de prendre une attitude d'assaillant dans la mesure compatible avec son immobilité.

Au reste, Klostermann est obligé d'apporter tout de suite un tempérament à cette absolue rigidité. Il nous assure que le prophète reprenait l'usage de ses membres supérieurs, voire l'usage de son bras, pour préparer ses aliments, encore que, dans cette besogne culinaire, il fût charitablement aidé de sa femme. Mais

1. Le Vulgate *et brachium tuum erit extensum* exagère un peu dans le sens de Klostermann, sans aller cependant aussi loin que lui. L'expression des Septante τὸν βραχίονά σου στερεώσεις est plus correcte.

cette reprise des sens chaque matin, à point nommé, a tout l'air d'un *Deus ex machina* amené pour sauver un système en détresse. Et la femme du prophète, n'est-elle pas un autre *Deus ex machina*? L'infirmité du prophète paraît tout à la fois bien singulière et bien complaisante.

c) C'est encore dans les prétendus reliquats morbides que l'abus des textes est le plus criant. Klostermann n'est pas éloigné de penser que le prophète ne fut pas quitte de l'hémiplégie, passé les 430 jours de sa première réclusion (c'est le chiffre qu'il adopte). L'homme de Dieu, dit-il, continuait sans doute d'être malade, puisque, à diverses reprises (VIII, 1; XIV, 1; XX, 1), les anciens d'Israël viennent le trouver chez lui. — La preuve ne paraît pas décisive. Voudrait-on qu'après sa réclusion forcée, le prophète fût toujours sur les chemins? D'ailleurs, qu'eût-il fait parmi les exilés, puisqu'il était encore muet? Mieux valait assurément qu'il restât chez lui et que les chefs des juiveries vinssent le trouver, s'ils avaient à lui exposer quelque affaire.

Klostermann voit encore une attaque de catalepsie dans les tremblements qui accompagnent exceptionnellement le repas du prophète. — N'y a-t-il que des névrosés à manifester de ces tremblements? Quiconque a vu les Juifs des synagogues ou les musulmans des mosquées réciter leurs prières avec le balancement rythmique de tout le corps, se représente sans peine que de tels mouvements puissent relever du symbolisme liturgique. Plus simplement, avant d'inscrire ces mouvements d'Ézéchiel au nombre des troubles pathologiques, il faudrait voir s'ils ne seraient pas l'effet de quelque émotion profonde, analogue à celle qui accompagna la grande vision inaugurale. — Quant

au battement des mains ou des pieds (VI, 11 ; XXI, 19) et autres démonstrations analogues (XXI, 17), on croit rêver en voyant Klostermann, tout à l'heure si grand partisan de l'exégèse métaphorique, prendre ici d'évidentes métaphores pour des actions réelles. Si ailleurs le prophète est invité à gémir jusqu'à « se rompre les reins » (XXI, 11), c'est dans un but spécial, afin d'attirer l'attention des exilés sur l'imminence des malheurs. — Enfin, quand on découvre un dernier vestige de catalepsie dans le mouvement saccadé de certains discours, on a peine à retenir un sourire, en admirant la manière inattendue dont la critique littéraire vient confirmer le diagnostic médical. Et l'on se rappelle tel ou tel chapitre d'Isaïe ou de Jérémie, au style nerveux et elliptique, et l'on se demande si ces grands poètes n'avaient pas aussi à leurs heures quelque émotion cataleptique qui brisait leurs périodes et martelait leur diction...

Mais poursuivons notre examen.

B. *Le cas d'Ezéchiel ne possède aucun des caractères de la catalepsie.*

Une remarque préliminaire s'impose : alors même que le prophète aurait été frappé de catalepsie, cette infirmité aurait toujours été d'un ordre à part, toute à la disposition de Dieu. Les troubles fonctionnels, en effet, ne devaient se produire qu'après avoir été annoncés par Iahvé (III, 2, 26). Le prophète devait rester tantôt sur le côté gauche, tantôt sur le côté droit le nombre exact de jours marqué par lui (IV, 4-8). Il ne devait parler que lorsque Dieu lui mettrait ses paroles à la bouche (III, 27). Hors de là, il serait muet jusqu'à la catastrophe de Jérusalem. Encore est-ce « la main de Iahvé » qui devait lui ouvrir la bouche à l'annonce de ce malheur (XXXIII, 22).

Mais ces constatations ne suffisent pas. Allons plus loin ; examinons quels sont les caractères pathologiques de la catalepsie, et voyons s'ils se retrouvent dans les descriptions que nous a transmises le prophète. La catalepsie, écrit le Docteur Vigouroux, est « une névrose intermittente et sans fièvre, caractérisée par des accès de durée variable, pendant lesquels le sentiment est anéanti, les muscles restent inertes, rigides et conservent la position qu'on leur donne... L'aptitude qu'ont les cataleptiques de conserver pendant longtemps des poses très fatigantes, sans pouvoir les modifier eux-mêmes, est le caractère essentiel de cette maladie... Si on imprime aux membres les mouvements les plus difficiles, si on leur donne une attitude très pénible, ils conservent celle-ci pendant une heure, deux heures, selon la durée de l'accès. En outre, la fixité du regard donne au malade une ressemblance frappante avec les figures en cire... La plupart des malades n'ont aucune conscience, pendant l'accès, de ce qui se passe autour d'eux ; les facultés intellectuelles sont suspendues, et on a vu des cataleptiques achever au réveil une phrase interrompue par l'accès... Dès que l'accès est terminé, le cataleptique revient à lui. S'il ne parle d'abord qu'avec une très grande difficulté, il reprend, en général, tout de suite l'usage de ses mouvements. Il se trouve seulement brisé et se plaint de douleurs de tête pendant près d'une demi-heure. L'accès dure de quelques minutes à quelques heures et même à quelques jours [1] ».

En résumé, les caractères de la catalepsie semblent être la *rigidité*, la *passivité*, l'*inconscience*, l'*aphasie temporaire*. Ces caractères sont-ils réalisés dans le cas d'Ézéchiel ?

1. *Traité complet de médecine pratique*, t. III, p. 98, 99.

1. On a déjà vu que les textes interprétés sans violence ne suggéraient même pas l'idée de la *rigidité* cataleptique.

2. Ézéchiel n'avait pas davantage la *passivité* qu'on lui prête. Avant sa réclusion, il gardait la complète initiative de ses mouvements; il allait et venait, se rendait à Tell Abib, dans la communauté des émigrés. Le moment venu de subir l'épreuve divine, c'est lui qui doit « se coucher » d'abord sur le côté gauche, ensuite sur le côté droit; lui qui doit disposer son visage et son bras pour le siège, lui qui doit surveiller le rationnement de sa nourriture et de sa boisson. Ce sera encore lui qui bientôt devra choisir et mêler diverses substances pour en composer son pain, lui qui devra raser ses cheveux et les partager suivant des ordres précis.

3. Et, avec l'initiative, Ézéchiel garde toute sa *conscience*, toute sa liberté morale, toute sa responsabilité. Ses actes sont des actes humains. Il sait ce qu'il fait et qu'il est l'instrument raisonnable de la volonté divine. Il dessine sur la brique symbolique un siège fort compliqué; il a conscience du rôle d'assiégeant qu'il doit jouer et du châtiment qu'il endure pour les iniquités d'Israël et de Juda. Il a conscience du temps qui s'écoule, et il saura à l'heure marquée changer de position et modifier le dispositif du siège.

4. La *durée*, variable « de quelques minutes à quelques jours », que les médecins reconnaissent aux accès de catalepsie, ne concorde pas davantage avec la durée de l'épreuve d'Ézéchiel. D'après le texte massorétique, la grande crise aurait duré 430 jours; les Septante disent seulement 190. Alors même que cette durée devrait encore être abaissée à cent cinquante jours, ainsi que le veulent quelques critiques, cela

ferait toujours cinq longs mois de paralysie cataleptique. Les intermittences bénignes que Klostermann veut bien concéder quotidiennement n'empêchent pas le cas pathologique d'être exorbitant. Il faut ajouter à cet accès d'hémiplégie qui dure une demi-année l'accès d'aphasie qui, à quelques exceptions près, est absolue, et ne dure pas moins de quatre ou cinq ans. Dans les rapports des médecins analysés par Klostermann, il n'est pas un seul phénomène anormal qui approche de ces durées exceptionnelles. Il y a lieu peut-être de s'en étonner, car, depuis l'époque lointaine d'Ézéchiel, il semblerait que la dose de névrose soit plutôt allée en augmentant dans la pauvre humanité.

5. Enfin, le prophète Ézéchiel avait-il vraiment un tempérament de névrosé? Je sais bien qu'on ne saurait baser un jugement définitif sur les rares données personnelles éparses au cours de son livre. Pourtant, n'est-ce pas de lui que le Seigneur trace ce tableau : « Voici que j'ai rendu ta face dure comme leur face (des Juifs obstinés), et ton front dur comme leur front. J'ai rendu ton front comme le diamant, plus dur que le roc. Ne les crains point, et ne tremble pas devant eux, car c'est une maison rebelle (III, 8, 9) »? Ce n'est pas Ézéchiel qui maudit jamais le jour de sa naissance sous le coup de l'adversité, comme il advint à l'impressionnable Jérémie (XX, 14). Mais c'est lui qui enterra sa femme, « les délices de ses yeux » (XXIV, 16-18), sans verser une larme. Est-ce là la conduite d'un homme dominé par la sensibilité, prédisposé à des accès de névrose et de catalepsie?

Concluons : si Ézéchiel n'a du cataleptique ni la rigidité, ni la passivité, ni l'inconscience, ni le tempérament; si sa réclusion dépasse de beaucoup la durée ordinaire de ces crises morbides, non seulement la

thèse de Klostermann n'est pas bien établie, mais encore elle ne saurait l'être. Les épreuves d'Ézéchiel n'ont de commun avec la catalepsie que l'aphasie et l'immobilité. Ce n'est pas suffisant pour faire du prophète un névrosé.

Qu'était-il donc? La solution dépend en grande partie de l'interprétation donnée au symbole des cordes. On trouvera en son lieu les discussions techniques soulevées par cette question. Afin de présenter ici un tableau d'ensemble, disons simplement qu'un fait est certain : le prophète était immobile et muet, mais que la cause immédiate de ce fait nous échappe. L'hypothèse de la catalepsie a été écartée. L'hypothèse de chaînes ou de liens matériels, pour expliquer l'immobilité, ne paraît pas non plus devoir être admise. Il reste donc ou bien que le prophète gardait bénévolement sa pénible posture pour obéir au précepte divin — ce qui n'est pas non plus conforme au texte — ou que Dieu se servait, pour l'y contraindre, de quelque action physique dont la nature nous échappe, mais qui pourrait être la paralysie ou une infirmité analogue. De toute manière, il est établi qu'Ézéchiel n'était pas un cataleptique, un névrosé. C'était un homme responsable et conscient gardant toute sa lucidité d'intelligence, et se prêtant avec toute la décision de sa volonté à d'héroïques pénitences pour l'instruction et le salut de son peuple.

II. — ÉTAT LITTÉRAIRE DES SYMBOLES.

Afin d'alléger l'exégèse des symboles, il a semblé préférable de traiter ici à part quelques questions de critique littéraire. Possédons-nous aujourd'hui le texte original des symboles, ou bien le texte actuel n'est-il

qu'un résultat de combinaisons postérieures à la première édition des prophéties? Et s'il y a eu combinaison, y a-t-il eu fusion de recensions parallèles, ou seulement intrusion accidentelle de quelques éléments étrangers, ou bien encore remaniement partiel de matériaux qui, à l'origine, étaient classés différemment?

Ces problèmes relatifs au texte des symboles sont intimement liés à ceux que soulève l'état général du livre d'Ézéchiel, ou plutôt ils n'en sont qu'un aspect intéressant. De ce problème général il est nécessaire de dire quelques mots, afin de bien situer les difficultés spéciales qui doivent être envisagées. Il se trouve résumé avec clarté dans un ouvrage de M. Johannes Hermann [1], qui prend lui-même parti et propose une solution personnelle.

Jusqu'à ces derniers temps, dit en résumé M. Hermann, l'unité littéraire du livre d'Ézéchiel était un dogme classique qu'on opposait à la diversité universellement reconnue des livres d'Isaïe et de Jérémie. L'unité d'Ezéchiel avait pour garants des critiques de la valeur de Cornill, Smend, Bertholet, Kraetzschmar, Lajčiak. Par contre, Hugo Winckler soutenait qu'Ézéchiel ne contenait pas moins de remaniements que les deux autres grands prophètes. Il prétendait même qu'on pouvait y reconnaître différentes sources.

Hermann estime la thèse de Winckler exagérée et fausse. A ses yeux, Ézéchiel serait « un recueil de petites péricopes indépendantes, exactement comme Isaïe et Jérémie », *eine Sammlung von kleineren, selbständigen Abschnitten* [2]. On les aurait disposées d'après une certaine chronologie, ce qui ne veut pas

1. *Ezechielstudien*, Leipzig, Hinrichs, 1908.
2. *Op. cit.*, p. 4.

dire que les oracles compris entre deux dates remontent nécessairement à cette époque. Chaque cas doit plutôt s'examiner séparément.

Si l'on relève au cours de l'ouvrage certaines hésitations ou inconséquences, elles tiennent à la manière morcelée dont Ézéchiel a rédigé ses oracles : la première rédaction ne s'est faite que peu à peu, par à-coups, et le prophète l'a sans doute parfois remaniée dans la suite.

Les doublets ou textes parallèles, continue M. Hermann, méritent une attention spéciale. Kraetzschmar estimait qu'ils étaient assez nombreux et assez manifestes pour permettre de conclure que l'ouvrage avait d'abord existé sous une double recension, avant d'être refondu définitivement. L'une de ces recensions, rédigée à la première personne, était plus longue et avait le prophète lui-même pour auteur ; l'autre, rédigée à la troisième personne, était plus courte et était due à un auteur inconnu. Un dernier rédacteur fusionna les deux recensions avant que la version des Septante vît le jour, c'est-à-dire au moins avant le second siècle.

Jahn a reproché à Kraetzschmar d'avoir trop vite généralisé, et d'avoir conclu à une double recension sur la foi de quelques doublets. Ces textes parallèles s'expliquent suffisamment d'après lui en admettant que certaines péricopes furent ajoutées çà et là au texte d'Ézéchiel dans le but d'insérer une nouvelle rédaction tendancieusement modifiée des récits originaux. A quoi il faut ajouter la perturbation causée parfois dans le texte par l'intrusion de quelques notes marginales.

Hermann trouve trop forte l'expression *nouvelles rédactions tendancieuses*. Il dirait plus volontiers que certains passages d'Ézéchiel existaient sous des formes

différentes, qui furent amalgamées dans la suite. Mais il se demande jusqu'à quel point ces éléments sporadiques permettent de parler de double recension, comme le veut Kraetzschmar.

Les recherches sur la composition du livre d'Ézéchiel en sont là. Que faut-il en penser?

Il va sans dire que l'opinion de Kraetzschmar n'a rien d'inadmissible du point de vue critique; au point de vue catholique, l'hypothèse de diverses rédactions fusionnées dans la suite se concilie également sans peine avec le dogme de l'inspiration.

Pourtant, dans l'état actuel des études, elle ne semble pas suffisamment établie; elle n'est pas davantage nécessaire pour expliquer les anomalies textuelles de l'ouvrage : hésitations, reprises, doublets, dont il ne faut exagérer ni le nombre ni la portée. M. Touzard, ayant dressé naguère la liste de ces variantes de fond et de forme, d'après Steuernagel [1], a été amené à faire des « réserves expresses » sur plusieurs des exemples allégués, « sujets à discussion ». Il y aurait lieu peut-être d'allonger la liste des réserves. On pourrait dire par exemple que VI, 5^a, réputé le doublet de VI, 4^b, manque dans les Septante, que XIII, 14-16, tout en reprenant l'idée des vv. 11 et 12, lui donne une expression beaucoup plus riche; que XIV, 4-5 concerne le prophète, tandis que les vv. 6-8 contiennent un message analogue à l'adresse d'Israël, etc.

Pour le nombre relativement restreint des cas où l'analogie entre deux passages ne saurait s'expliquer par l'insertion d'une note marginale, d'une glose, ou par le simple procédé de la répétition orientale, on se contentera avec Hermann d'admettre une deuxième

1. *R.B.*, 1917, pp. 99-101.

recension partielle, qui peut n'être qu'un remaniement du texte primitif, dû à Ézéchiel en personne. Élargir l'induction et conclure à une seconde recension générale, d'abord indépendante de la première, c'est risquer une hypothèse complexe, inutile et, en somme, non justifiée par les faits.

Voilà pour l'ensemble du texte d'Ézéchiel.

Mais la sagacité des critiques s'est exercée très spécialement sur les symboles du chap. IV. C'est uniquement de ce chapitre que l'on s'occupera ici, les questions littéraires relatives aux autres symboles pouvant facilement être envisagées au cours du commentaire. Il importe d'abord de se remettre les textes en mémoire.

Symbole du siège. IV. Et toi, fils de l'homme, prends une brique, place-la devant toi et graves-y une ville, Jérusalem. 2. Mets le siège contre elle, construis contre elle un mur de circonvallation, élève contre elle des chaussées, dresse contre elle un camp et dispose contre elle des béliers tout autour. 3. Et toi, prends une plaque de fer et place-la comme un mur de fer entre toi et la ville : tourne ta face de son côté, et elle sera assiégée et tu l'assiégeras. Ce sera un signe pour la maison d'Israël.

Symbole de l'immobilité. 4. Et toi, couche-toi sur le côté gauche et mets-y l'iniquité de la maison d'Israël, et durant les jours que tu seras ainsi couché tu porteras leur iniquité. 5. Et moi, je t'ai donné les années de leur iniquité suivant le nombre des jours, 'cent quatre-vingt-dix jours', et tu porteras l'iniquité de la maison d'Israël. 6. Et quand tu auras achevé ces (jours), tu te coucheras de nouveau sur le côté droit, et tu porteras l'iniquité de la maison de Juda, quarante jours : je t'ai donné un jour pour une année. 7. Et pour le siège de Jérusalem, tu disposeras ton visage et ton bras nu, et tu prophétiseras contre elle. 8. Et voici que je t'ai mis des chaînes, pour que tu ne puisses changer de côté, jusqu'à ce que tu aies accompli les jours de ton siège.

Symbole du pain composite . 9. Et toi, prends du froment, de l'orge, des fèves, des lentilles, du millet et de l'épeautre; mets-les dans le même vase et fais-t'en du pain; durant tous les jours que tu resteras couché sur le côté, 'cent quatre-vingt-dix jours', tu le mangeras.

Symbole de la nourriture rationnée. 10. Et ta nourriture, tu la

mangeras au poids, vingt sicles par jour ; tu la mangeras d'un jour à l'autre jour. 11. Et l'eau, tu la boiras à la ration, un sixième de hin ; d'un jour à l'autre jour tu la boiras.

Symbole de la nourriture souillée. 12. Et une galette d'orge, tu la mangeras, et tu la feras cuire avec des excréments humains sous leurs yeux. 13. Et Jahvé dit : C'est ainsi que les Israélites mangeront leur pain souillé par mi les nations où je les chasserai. 14. Et je dis : Ah ! Seigneur Jahvé, jamais je ne me suis souillé, je n'ai jamais mangé de bête morte ou déchirée depuis mon enfance jusqu'à ce jour, et jamais viande impure n'est entrée dans ma bouche. 15. Et il me dit : Vois, je te permets la bouse de vache au lieu des excréments humains : tu feras ton pain là-dessus.

Symbole de la nourriture rationnée (*application*). 16. Et il me dit : Fils de l'homme, voici que je vais briser le bâton du pain à Jérusalem, et ils mangeront le pain au poids et dans l'angoisse, et ils boiront l'eau à la ration et dans l'épouvante, 17. en sorte qu'ils manquent de pain et d'eau, qu'ils dépérissent les uns et les autres et qu'ils se consument à cause de leurs iniquités.

C'est Cornill le premier qui soupçonna des perturbations dans l'ordre primitif des symboles du chapitre IV. Il divisa ces actions en deux catégories ; la première, appelée par lui *la symbolique de l'exil* (*Exilsymbolik*), comprenait le symbole de l'immobilité sur le côté (4-8, le v. 7 étant élagué comme une glose), celui du pain composite (9), celui de la nourriture impure (12-15) ; la seconde, appelée la *symbolique du siège* (*Belagerungssymbolik*), comprenait le symbole de la brique (1-3) et celui de la nourriture rationnée (10-11, suivis de 16-17). Cornill était persuadé que, dans la rédaction primitive, tout était bien ordonné et que le groupe des symboles de l'exil précédait celui des symboles du siège. En conséquence, il croyait devoir rétablir comme il suit l'ordre des versets : 4, 5, 6, 8, 9, 12-15 (exil), 1-3, 10, 11, 16, 17 (siège).

Toy lui fit observer que les vv. 10 et 11 ne cadraient pas du tout après le v. 3 ; que le v. 4 passait difficilement pour un début de chapitre, attendu qu'il n'était

pas accompagné de la formule ordinaire d'introduction *Et toi, fils de l'homme,* et qu'en somme il ne fallait pas être choqué outre mesure de voir ce mélange des symboles du siège et de l'exil, puisque aussi bien le prophète semblait avoir eu le dessein de les mêler[1]. Toy estimait rétabli l'ordre primitif du chapitre IV par la seule inversion des vv. 11 et 12 (10, 12, 11, 13, etc.). Il pensait également qu'on n'avait aucune bonne raison de supprimer le v. 7.

Bertholet se rencontre en partie avec Cornill, en partie avec Toy. Avec ce dernier, il conserve le v. 7 et ne voit aucun inconvénient à maintenir la fusion des symboles du siège et de l'exil. Mais, avec Cornill, il pense que le symbole de la nourriture rationnée (10, 11, 16) se trouvait primitivement après le symbole de la nourriture souillée (9, 12, 13, 14, 15), ce qui l'induit à rétablir les versets de ce chapitre dans l'ordre suivant : 1-8, 9, 12-15, 10, 11, 16...[2].

Kraetzschmar juge arbitraire le système de Cornill et insuffisant celui de Bertholet. Pour lui, la fin du chap. IV (vv. 9-17) représente la fusion de deux recensions, d'abord indépendantes, dont la première (9, 11-15) présageait la nourriture impure des exilés, et la seconde (10, 11, 16, 17) prédisait la disette de Jérusalem à l'époque du siège. Il ajoute que la première recension n'est pas compatible avec les symboles de la paralysie (4-8); il faut la placer avant ou après la longue période de réclusion. De la sorte, nous aurions le tableau suivant : 1° *le symbole du siège* (IV, 1-3, 7; le v. 7 doit se placer ici, car il ne cadre pas non plus entre les vv. 6 et 8, puisque le prophète est alors paralysé); 2° *le symbole*

1. It seems to be the Prophet's purpose to combine the two (*The Book of the Prophet Ezechiel*, 1889, p. 47).
2. *Op. cit.*, p. 27.

de la durée de l'exil (4-6, 8) ; 3° *le symbole de la disette* (10, 11, 16, 17) ; 4° *le symbole de la nourriture impure* (9, 12-15), qui ne peut être contemporain des symboles de la paralysie, puisque Ézéchiel doit lui-même préparer sa nourriture. Pour dissiper tout malentendu, Kraetzschmar précise [1] encore qu'à ses yeux, la deuxième recension (nourriture impure, 9, 12-15) n'appartenait pas originairement à ce contexte ; c'était une recension parallèle à la recension précédente ; elle aura été introduite à cette place après coup par le rédacteur final.

Hermann a naguère repris l'étude de ce chapitre. Voici ses conclusions. Nous avons dans les huit premiers versets deux symboles qui servent de type aux deux préoccupations principales d'Ézéchiel : IV, 1-3 est le symbole-type du siège ; 4-8 celui de l'exil. Encore le v. 8 (les liens du prophète) doit-il être considéré comme une glose postérieure, non moins que III, 25 où il était question pour la première fois de ces chaînes. — La deuxième partie du chap. (9-17) n'est plus aujourd'hui qu'un conglomérat chaotique de symboles se rapportant à l'un ou à l'autre de ces types. Le v. 9^a (pain composite) devait être un acte symbolique indépendant ; on l'aura joint aux vv. précédents au moyen d'une glose (9^b), faisant allusion à l'immobilité du prophète. Les vv. 12-15 (symboles de l'exil) devaient originairement suivre 9^a ; lorsque ces versets eurent été séparés par l'insertion des vv. 10-11, l'interpolateur sentit le besoin de modifier le début de 12 par la mention des galettes d'orge. Les vv. 10-11 qui contiennent un symbole du siège ont été alourdis chacun d'une glose (10^b et 11^b), et de plus, ils ne sont guère intelli-

1. *Op. cit.*, p. 11-12.

gibles. Les vv. 16 et 17 vont très bien ensemble et se rapportent aussi aux épreuves du siège. Hermann conclut que l'ordre actuel ne vient sûrement pas d'Ézéchiel. Le fils de Buzi avait sans doute rédigé lui-même tous ces actes de son activité prophétique, et il va sans dire qu'il y avait mis un ordre. « Comment le petit recueil a-t-il été brouillé, nous ne saurions le dire[1]. »

Voilà certes des opinions disparates. Est-il possible de discerner un terrain solide au milieu de ces hypothèses mouvantes? Essayons-le du moins.

De la théorie de Cornill il ne faut évidemment retenir que la distinction entre les symboles de l'exil et les symboles du siège. Il est incontestable que le prophète pouvait se permettre de les entremêler, car rien ne l'obligeait à en faire deux catégories sévèrement triées. Bertholet et Toy ont le mérite d'avoir élucidé cette vérité élémentaire.

De la théorie de Kraetzschmar, qui n'est qu'une application de son système général de la double recension, il faut répéter qu'elle n'est pas prouvée et qu'elle est inutile. Rien n'établit que tous les symboles de ce chapitre, à l'exception de gloses éventuelles, ne puissent remonter à Ézéchiel et ne doivent lui être attribués. Avec Hermann, nous pensons que le prophète a lui-même rédigé le récit de tout son ministère symbolique. Est-ce à dire que sa rédaction nous soit parvenue sans retouches ni remaniements? Nous ne le croyons pas.

Toutefois Hermann ne saurait être suivi sur plusieurs points d'importance. Il n'a pas de bonnes raisons pour ranger parmi les gloses des textes aussi nets, aussi concrets que III, 25 et IV, 8, qui nous parlent des liens

1. Wodurch die kleine Sammlung in Unordnung kam, vermögen wir nicht zu sagen (*Op. cit.*, p. 13).

du prophète. Ces versets possèdent dans leur réalisme même une saveur d'authenticité indiscutable. On ne partage pas davantage ici son avis sur les gloses des vv. 10, 11, 12 et sur les obscurités de ces versets ; les passages incriminés cessent de créer des difficultés dès qu'ils sont bien compris. Hermann ne semble pas les avoir bien compris.

Par contre, il a raison de penser que le v. 9ª (pain composite) est un symbole indépendant et 9ᵇ une glose, que les vv. 10 et 11 ne sont pas actuellement à leur place et qu'ils doivent se joindre aux vv. 16 et 17, avec lesquels ils forment un seul tout (symbole de la nourriture rationnée), enfin que les vv. 12-15 constituent un autre symbole indépendant, celui de la nourriture impure.

Dans cette critique, on ne se laisse pas guider par un sentiment d'harmonie ou d'esthétique, comme serait la satisfaction de voir les versets ainsi groupés prendre davantage un air de famille. A la base de ces reconstructions se trouve un fait plus positif, à savoir que le texte hébreu porte dans tous ces vv. 9-14 des traces non équivoques de remaniements. Ces indices ont en partie disparu dans les versions ; mais ils sont parfaitement reconnaissables dans l'original. Là se trouve la preuve de la confusion et que ces versets n'ont pu être ainsi mis côte à côte par le prophète. Ce fait établi, il est naturel qu'on essaie de reconstituer l'ordre primitif des symboles d'après leurs affinités.

Toutes ces assertions valent qu'on les explique dans le détail.

Voici d'abord les principaux indices de remaniements. La seconde moitié du v. 9 dit, en parlant du pain composite : « Durant les jours que tu resteras couché *sur le côté*, trois cent quatre-vingt-dix jours

(TM), cent quatre-vingt-dix jours (Septante), tu en mangeras. » Dès qu'on lit ce texte avec attention, on y relève bien des choses surprenantes. Comment se fait-il que le côté ne soit pas précisé, alors que, précédemment, on distinguait avec soin le côté gauche et le côté droit (vv. 4-8)? Dira-t-on que, dans cette formule, l'expression, étant générale, doit se prendre aussi d'une manière générale et convient aux deux côtés indistinctement, comme l'expression française : *être couché sur le côté*? Nous répondons que la précision des vv. 4-8 semblait devoir exiger en cet endroit une précision semblable. Et puis, si la formule est générale et désigne aussi bien le côté droit que le côté gauche, pourquoi lui accoler le chiffre 390 ou 190 qui, dans le symbole précédent, caractérise uniquement l'immobilité sur le *côté gauche* (vv. 4, 5)? Les critiques qui ont envisagé ces difficultés, n'ont pas su leur trouver des explications satisfaisantes. Devant ce fait, la meilleure solution n'est-elle pas encore de regarder 9^b comme une glose? La glose devrait s'attribuer au scribe qui, insérant à cette place le symbole du pain composite, aura cru bien faire de le rattacher au symbole précédent de l'immobilité. Il s'est servi pour le raccord de formules empruntées vaille que vaille aux vv. 4 et 5. La suture étant très maladroite trahit la main de l'auteur secondaire qui l'a pratiquée. Peut-être cependant lisait-on quelque chose d'analogue dans le symbole de la nourriture rationnée, et peut-être le scribe n'a-t-il fait que transposer le verset tout en modifiant quelque peu son expression. Mais ceci n'est qu'une conjecture.

Nous disions que le v. 9^a n'était pas primitivement à cette place. On peut aisément s'en convaincre par l'analyse de son contenu : « Et toi, prends du froment, de

l'orge, des fèves, des lentilles, du millet et de l'épeautre; mets-les dans un même vase et fais-t'en du pain. » Venant aujourd'hui tout de suite avant le symbole de la nourriture rationnée (10 et 11), cette action devrait signifier elle aussi les souffrances des exilés et les privations de la famine. Mais l'énumération de ces divers éléments ne montre-t-elle pas que ceux à qui ce pain est destiné ne sont pas encore réduits à la dernière extrémité, qu'ils sont encore à même de se procurer une nourriture assez variée? Puis, s'il ne s'agissait que d'économiser le froment, ne suffirait-il pas d'y ajouter quelques succédanés? Pourquoi tout ce mélange si bizarre? Par contre, si ce pain est donné comme le *type* de la nourriture impure, l'accumulation de toutes ces graines hétérogènes s'explique par le fait que le symbole est une *charge*. Qu'une telle nourriture soit impure, c'est ce qui ressort des principes établis dans la loi mosaïque (Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 9) : on ne pouvait ni confier deux sortes de semences à un champ, ni confectionner un habit de deux étoffes différentes. Pour le législateur, un pain dans la composition duquel entraient jusqu'à six espèces de graines, devait être *impur* à plus forte raison. Si l'idée d'impureté n'est pas mise en relief, c'est que le symbole est visiblement incomplet. Tel qu'il est, il serait mieux à sa place à côté des vv. 12-15 qui traitent aussi de la nourriture impure.

Est-ce à dire qu'il ne forme avec eux qu'un seul et même symbole, comme semblent le croire plusieurs critiques (Cornill, Bertholet, Kraetzschmar)? Non, car le prophète qui protestait contre le mode illégal de cuisson qui lui était prescrit, n'aurait pas manqué de protester également contre l'impureté de la nourriture. Le fait qu'aux vv. 14 et 15, Ézechiel ne récrimine pas

contre ce pain mélangé nous invite à penser que ce symbole était primitivement indépendant du symbole de la cuisson.

Continuons la série de ces observations. Le symbole de la nourriture rationnée se compose de quatre versets (10, 11, 16, 17) qui se trouvent aujourd'hui violemment disjoints; il suffit de les replacer côte à côte pour s'apercevoir qu'ils cadrent parfaitement et qu'ils demandent à n'être pas séparés. Les deux premiers constituent le symbole proprement dit, les deux autres l'application symbolique. Il est remarquable que l'application reprenne les termes mêmes du symbole : « 10. Et ta nourriture, tu la mangeras *au poids* (בְּמִשְׁקָל), vingt sicles par jour..., 11. et l'eau, tu la boiras à la *ration* (בְּמִשּׁוּרָה), un sixième de hin... 16. Fils de l'homme, voici que je vais briser le bâton du pain à Jérusalem ils mangeront le pain *au poids* et l'eau, ils la boiront à la *ration*. »

Tous les critiques récents se rendent à l'évidence de ce rapprochement. Néanmoins, Hermann se sépare de ses prédécesseurs pour affirmer que la deuxième partie des vv. 10 et 11 n'est qu'une glose. On peut en effet se demander quelle est la portée de cette phrase, telle qu'on la traduit habituellement : « Tu mangeras ta nourriture au poids,...; *tu en mangeras de temps en temps...; tu en boiras de temps en temps*[1] ». Mais Kraetzschmar a signalé le sens talmudique de cette formule qui signifie : depuis un temps jusqu'à un autre temps, dans un temps déterminé, dans un délai assigné, v. g. d'un jour à un autre, dans l'espace d'un jour. Dès lors, rien ne justifie l'hypothèse d'Hermann.

1. C'est la traduction d Crampon.

L'indice le plus frappant du désordre est peut-être encore au v. 12. Traduisons mot à mot l'hébreu massorétique : « Et une galette d'orge, tu la mangeras, et elle, avec des excréments humains tu la feras cuire à leurs yeux ». Tu *la* mangeras... Le pronom féminin *la* ne peut se rapporter grammaticalement qu'à la galette d'orge. Les versions, Septante, Vulgate, le rapportent, il est vrai, à la nourriture rationnée dont il est question au v. 10 : καὶ φάγεσαι αὐτά, *comedes illud*, « *tu mangeras cela sous la forme de galettes d'orge*[1] ». Mais, outre que cet accord, réalisé par-dessus le v. 11 (eau rationnée), serait en hébreu une véritable gageure grammaticale, on doit observer que le mot hébreu *ma'akhál* (nourriture) est du *masculin*, tandis que le pronom est du *féminin*.

Les versions traduisent : fais cuire cela comme des galettes d'orge, ἐγκρυφίαν κρίθινον, *quasi subcinericium, sous la forme de galettes d'orge*. Il est à croire que, si l'hébreu avait voulu rendre cette pensée, il l'aurait exprimée en termes intelligibles, tandis qu'il ne la suggère même pas. Tel qu'il est, le texte massorétique ne parle que d'un cas isolé, d'une galette déterminée, à cuire un certain jour, et non de toute une série de préparations culinaires. Et tout porte à croire qu'ici le texte des Septante est secondaire par rapport à l'hébreu, parce qu'on y surprend déjà un essai d'harmonisation avec le contexte immédiat. L'hébreu, plus fruste, paraît plus ancien ; il représente un stade littéraire antérieur à celui des Septante. Par ailleurs, on sent également quelque embarras dans le début du verset hébreu : *et une galette d'orge, tu la mangeras*. Il est à croire que le texte primitif était plus coulant et développait davan-

1. Trad. Crampon.

tage la pensée. Mais l'embarras n'est pas tel, qu'on soit obligé d'attribuer ces mots au rédacteur final qui a compilé ce petit recueil de symboles, ainsi que le fait Hermann.

En somme, si les observations relatives à ce verset sont exactes, il en résulte : 1° que le symbole de la nourriture impure n'appartenait pas nécessairement à ce contexte ; 2° qu'il ne s'agissait pas pour le prophète de cuire son pain avec la bouse de vache durant une longue série de jours ou de semaines. Ce ne fut là qu'une épreuve transitoire, l'épreuve d'un jour, sans lendemain.

La deuxième partie du chapitre IV se partage donc en deux séries de symboles : les symboles du pain et de l'eau rationnés, qui comprennent peut-être 9ᵇ, sûrement 10, 11, 16 et 17 et se rapportent au cycle des symboles du siège ; — les symboles de la nourriture impure, à savoir celui du pain mélangé (9ᵃ ; symbole incomplet) et celui de la galette cuite sur la bouse (12-15).

Rien n'empêche que le symbole de la nourriture rationnée ait été réalisé pendant la période d'immobilité : la pénitence du jeûne ferait mieux ressortir la pénitence de la posture.

En revanche, il semble bien que le symbole de la nourriture impure n'est pas exactement de la même époque. Kraetzschmar est le premier, je crois, qui ait fait observer l'incompatibilité de ces actes avec l'immobilité d'Ézéchiel, il disait *avec sa paralysie cataleptique*. Cette remarque paraît fondée. Klostermann avait bien essayé de parer à la difficulté, en prétendant que le prophète recouvrait chaque matin l'usage de ses membres supérieurs et qu'il se faisait assister de sa femme. Mais qui ne voit la pauvreté de

pareils expédients? S'il y a une chose commune à tous les symboles prophétiques, c'est le *caractère personnel* de leur réalisation. Dieu commande, et c'est le prophète qui exécute. Rien n'autorise à donner des aides aux mandataires divins, lorsque Dieu ne les a pas lui-même désignés. Ce qui faisait la pointe de ces symboles d'Ézéchiel, ce qui attirait sur eux l'attention du public et leur conférait leur efficacité, c'est précisément qu'ils émanaient du prophète en personne. Que la femme du reclus préparât les aliments de telle ou telle manière, qu'elle ajoutât du millet ou des fèves à sa farine de froment, qu'elle cuisît son pain avec de la bouse ou du bois, cela importait peu à la communauté, puisque la prophétesse n'avait pas mission de l'instruire. Et qu'elle fît tout cela sur l'ordre de son mari, sur ses indications, voire avec son concours, ce n'était pas non plus la même chose. C'est Ézéchiel en personne qui était chargé de prendre ces diverses substances, qui devait les mêler dans un vase et en faire son pain. C'est lui encore qui était invité à cuire sa galette d'orge avec des excréments, en plein jour, au vu et au su de tout le monde, « à leurs yeux », dit le texte (v. 12). Mais ces opérations nécessitent l'entière liberté des mouvements. C'est une raison suffisante pour ne pas situer ces actes symboliques — la même raison vaut pour le symbole des cheveux au chapitre suivant IV — durant la période d'immobilité rigoureuse. On ne peut à la fois être immobilisé sur le côté et faire la cuisine, fût-ce la cuisine élémentaire des Orientaux. Ces deux choses eurent lieu à des époques différentes.

Kraetzschmar ne décide pas si les symboles de la nourriture impure furent accomplis avant ou après la période de réclusion. Il semble qu'ils lui furent posté-

rieurs. La présomption est en faveur de ce sentiment, puisqu'ils ont été insérés après les symboles de l'immobilité. On notera aussi pour la première fois au v. 12 la présence de la formule générique *à leurs yeux*, c'est-à-dire aux yeux des compagnons de captivité, formule qui ne revient qu'au chapitre XII, au symbole du mur perforé, mais qui revient là jusqu'à cinq fois. Simple coïncidence, si l'on veut, mais qui pourrait peut-être aussi induire à retarder la réalisation de ces symboles. Il est en outre assez curieux qu'en ce même chapitre XII on retrouve un vestige de symbole relatif à la nourriture du prophète :

> Fils de l'homme, tu mangeras ton pain dans l'agitation,
> Et tu boiras ton eau dans l'inquiétude et l'angoisse (v. 18).

Sans vouloir pousser plus loin ces rapprochements, qui ne peuvent dépasser l'ordre des hypothèses ou des probabilités, concluons seulement que les symboles de la nourriture impure ne sont pas contemporains des symboles de la réclusion, et qu'ils semblent leur être postérieurs. Ils se placeraient vraisemblablement au cours des années de mutisme qui, pour le prophète, précédèrent l'annonce de la ruine de Jérusalem, peut-être à l'époque des faits racontés au chapitre XII.

Ils devaient constituer l'un de ces récits fragmentaires que l'homme de Dieu rédigeait au jour le jour, suivant les occurrences. Un scribe aura cru bien faire de les rapporter au chapitre IV, après les symboles de la nourriture rationnée, avec lesquels ils avaient d'apparentes affinités. Mais il est fâcheux que l'insertion n'ait pas été opérée avec plus de soin. Il est regrettable que le symbole de la nourriture rationnée (10, 11, 16, 17) ait été violemment partagé en deux. Il est regrettable surtout que le symbole du pain composite ait été

placé avant celui du pain mesuré et qu'on ait semblé ainsi confondre deux symboles parfaitement distincts.

Voici en définitive comment on pourrait concevoir la reconstitution de ce chapitre manifestement troublé : 1-8, 9[b] (?), 10, 11, 16, 17, 9[a], 12-15.

Symboles du siège.

9[b]. Durant les jours que tu resteras couché sur le côté..., [? jours, tu la mangeras (glose ?)].

10. Et ta nourriture, tu la mangeras au poids, vingt sicles par jour; tu la mangeras d'un jour à un autre jour.

11. Et l'eau, tu la boiras à la ration, un sixième de hin; d'un jour à un autre jour, tu la boiras.

16. Et il me dit : Fils de l'homme, voici que je vais briser le bâton du pain à Jérusalem, et ils mangeront le pain au poids et dans l'angoisse, et ils boiront l'eau à la ration et dans l'épouvante.

17. Afin qu'ils manquent de pain et d'eau, qu'ils dépérissent les uns et les autres et qu'ils se consument à cause de leurs iniquités.

Symboles de l'exil.

9[a] Et toi, prends du froment de l'orge, des fèves, des lentilles, du millet et de l'épeautre ; mets-les dans le même vase et fais-t'en du pain.

12. Et une galette d'orge tu mangeras, et tu la feras cuire avec des excréments humains sous leurs yeux. 13. Et Jahvé dit: C'est ainsi que les Israélites mangeront leur pain souillé parmi les nations où je les chasserai.

14. Et je dis : Ah! Seigneur Jahvé, jamais je ne me suis souillé; je n'ai jamais mangé de bête morte ou déchirée, depuis mon enfance jusqu'à ce jour, et jamais viande impure n'est entrée dans ma bouche. 15. Et il me dit : Vois, je te permets la bouse de vache au lieu des excréments humains : tu feras ton pain là-dessus.

Cette reconstitution maintient l'authenticité de toutes les pièces de ce petit recueil, en même temps qu'elle fait droit aux légitimes exigences de la critique. Elle vient en outre confirmer une observation déjà ancienne, à savoir que les documents non datés ne doivent pas nécessairement être rapportés à l'époque du document le plus voisin qui porte une date. Chaque cas doit être examiné en lui-même avec le plus grand soin. Il arrive que des résultats appréciables récompensent l'effort de

ces analyses, en nous permettant de reconstituer certains récits ou certains faits dans leurs véritables cadres historiques. Dans l'exégèse de Jérémie, ces vérités sont devenues un lieu commun. On gagnera à s'en souvenir également dans le commentaire d'Ézéchiel.

III. — VISIONS SYMBOLIQUES.

1. *Le rouleau mangé :* II, 8-III, 11.

« 8. Et toi, fils de l'homme, écoute ce que je te dis; ne sois pas rebelle. Ouvre la bouche et mange ce que je vais te donner. 9. Et je vis, et voici qu'une main se tendait vers moi, et elle tenait un rouleau écrit. Et il le déroula devant moi et il était écrit sur le recto et le verso, et il contenait des lamentations, des méditations et des plaintes, III. 1. Et il me dit : Fils de l'homme, mange ce que tu trouves, mange ce rouleau et va, parle à la maison d'Israël. 2. Et j'ouvris la bouche et il me fit manger ce rouleau. 3. Et il me dit : Fils de l'homme, que ton ventre se repaisse et que tes entrailles se remplissent de ce rouleau que je te donne. Et je le mangeai et il me fut dans la bouche d'une douceur de miel. 4. Et il me dit : Fils de l'homme, va vers la maison d'Israël et tu leur diras mes paroles... 10. Et il me dit : Fils de l'homme, toutes les paroles que je te dirai, mets-les dans ton cœur et écoute-les de tes oreilles. 11. Et va, rends-toi auprès des exilés, auprès des fils de ton peuple et parle-leur. Tu leur diras : Ainsi a parlé le Seigneur Jahvé, soit qu'ils écoutent soit qu'ils ne le fassent point...

Symbole. — Personne ne s'est mépris sur le véritable caractère de la scène. Tous les commentateurs reconnaissent que l'événement s'est passé en vision et que le prophète n'a pas eu à manger réellement un authentique rouleau.

Remarquons toutefois que le caractère irréel de l'acte ne se déduit pas de son impossibilité historique. Il n'est pas impossible après tout qu'un homme absorbe un rouleau de parchemin. La véritable raison est que ce tableau fait partie de la grande *vision inaugurale* qui

décrit la vocation d'Ézéchiel au ministère prophétique. Du moment que les chérubins, les roues, le char, le trône, la gloire de Jahvé ne se montrent qu'en esprit, la scène du livre ne se passe non plus qu'en vision. « Personne ne prendra au sens matériel cette saveur ni cette nourriture, dit Théodoret. De même qu'il contemplait en esprit cette vision, c'est également en esprit qu'il goûtait cette saveur[1]. » *Non reipsa, sed spiritu comedi,* dit succinctement Maldonat[2].

Symbolisme. — Le sens de la vision est expliqué aux versets 10 et 11. Dieu a voulu marquer d'une manière sensible au prophète qu'il lui mettrait à la bouche les paroles qui devaient être transmises aux fils d'Israël. A Jérémie le Seigneur s'était contenté de dire :

> Tu iras vers tous ceux à qui je t'enverrai,
> Et tu diras tout ce que je t'ordonnerai (I, 7).

Jérémie, de son côté, disait métaphoriquement au Seigneur : Dès que vous m'avez communiqué vos paroles, je les ai *dévorées* (XV, 26). Mais ici, la métaphore s'est développée en un symbole allégorique. Il semble à Ézéchiel qu'il dévore le rouleau où sont écrites les paroles de Jahvé. Il en goûte la saveur mystérieuse, comme s'il l'avait réellement consommé à l'état de veille. Il retiendra la leçon et y puisera à l'occasion le courage dont il aura besoin pour exécuter son mandat.

Ainsi qu'on le disait plus haut, cette scène fait partie de la vision inaugurale, dont le but est d'expliquer à Ézéchiel sa vocation nouvelle. La notion de prophète implique toujours trois choses : le Dieu qui envoie, le

1. In Ezech., III, 3 : Migne, *P. G.*, t. 81, col. 844.
2. *Comment. in Ezech.*, in h. l.

peuple vers qui on est envoyé, et le message qui doit être transmis au peuple de la part de Dieu. Jahvé commence par donner à Ézéchiel la plus haute idée de sa puissance et de sa majesté, en lui apparaissant sur le char aux roues merveilleuses, traîné dans les espaces par les prodigieux chérubins (I) ; il lui signale ensuite les fâcheuses dispositions du peuple d'Israël, maison rebelle, qu'il doit évangéliser (II, 1-7) ; enfin, il lui donne l'assurance qu'il lui communiquera en temps opportun les messages à transmettre. De la sorte, l'acte de la vocation se déroule en trois scènes, à la suite de quoi Ézéchiel est réellement préconisé prophète : il est équipé pour le combat ; suivant son expression, il peut commencer auprès de la maison d'Israël sa faction de *sentinelle* (III, 17).

Tous les commentateurs conviennent de ces enseignements symboliques. Quelques anciens pensaient en outre que la nature *comminatoire des oracles futurs* s'y trouvait indiquée. Le rouleau, remarquaient-ils, laissa dans la *bouche* du prophète une saveur de miel ; mais la mention exclusive de la *bouche* ne permet-elle pas de supposer que les entrailles furent remplies d'amertume ? Maldonat, Calmet, qui partagent cette opinion, se réfèrent à un passage de Jérémie (XVI, 18), qui, à la vérité, ne prouve rien, et à un autre de l'Apocalypse (X, 9-10) [1], qui ne prouve rien non plus pour le passage actuel d'Ézéchiel. Il faut s'en tenir au texte des symboles. Ézéchiel ne parle pas d'amertume, parce qu'il ne voulait pas mettre en relief les souffrances inhérentes à ses fonctions. Il ne signale en cet endroit que la douceur du livre, parce qu'il veut symboliser uniquement le caractère bienfaisant, la saveur surnatu-

1. Où il est dit que le rouleau absorbé par saint Jean fut *doux à sa bouche* et *amer à ses entrailles.*

relle des messages divins. Le fait que l'auteur de l'Apocalypse a trouvé son rouleau amer ne prouve pas qu'Ézéchiel ait trouvé au sien cette même saveur. Le même symbole n'a pas toujours la même portée.

2. *La chaudière :* XXIV, 1-14.

C'était la neuvième année de Sédécias, le dixième jour du dixième mois (janvier 588), au moment où Nabuchodonosor commençait le siège de Jérusalem qui devait aboutir à la ruine de la cité sainte.

Fils de l'homme, 3. propose une parabole à la maison rebelle et dis-leur : Ainsi a parlé le Seigneur Jahvé : Dispose la chaudière, dispose-la et verses-y de l'eau 4. Amasses-y des morceaux, tous les bons morceaux, la cuisse et l'épaule, remplis-la des meilleurs os. 5. Prends ce qu'il y a de mieux dans le troupeau, entasse le bois sous la chaudière, fais-la bouillir à gros bouillons et que les os qui sont dedans cuisent aussi.

6. C'est pourquoi, ainsi a parlé le Seigneur Jahvé : Malheur à la ville de sang, *chaudière qui a du vert-de-gris et dont le vert-de-gris n'a pas été ôté ! Vide-la morceau par morceau : le sort n'est pas tombé sur elle. Car le sang qu'elle a versé est au milieu d'elle...* (*7 et 8*).

9. C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Jahvé : Malheur à la ville de sang! Moi aussi, je vais dresser un grand bûcher. 10. Accumule le bois, allume le feu, retire la viande, répands la sauce *et que les os soient consumés* (glose ?). 11. Puis dispose la chaudière vide sur les charbons, pour qu'elle s'échauffe, que son cuivre s'embrase, que sa souillure se fonde au dedans et que son vert-de-gris s'en aille. 12. Mais la masse de vert-de-gris ne s'en va pas, le vert-de-gris ne s'en va pas par le feu. 13. Ton impureté est excessive; puisque je t'ai purifiée et que tu n'es pas devenue pure, tu ne seras pas purifiée de tes impuretés, que je n'aie assouvi sur toi mon courroux. 14. C'est moi, Jahvé, qui ai parlé; cela arrive, je le ferai; je ne lâcherai pas, je n'épargnerai pas, je ne me repentirai point; on te jugera d'après tes sentiers et tes œuvres, oracle du Seigneur Jahvé.

Symbole. — La première question à élucider concerne le texte du symbole, qui porte des traces visi-

bles de remaniements, comparables à celles du chapitre IV.

La parabole se partage en deux tableaux, suivis chacun de son application : celui de la viande cuisant dans la chaudière (3-8), et celui du vert-de-gris résistant à l'action du feu (9-15). Mais, dans le texte actuel, on relève cette surprenante particularité que chacune des deux parties empiète sur l'autre, d'où la complexité qui a si fort embarrassé les exégètes.

Dans le premier tableau (3-5), le prophète reçoit ordre de disposer la chaudière et d'y faire bouillir *les meilleurs morceaux*. A s'en tenir aux règles habituelles du symbolisme, on s'attendrait à trouver dans l'application l'annonce que les grands de Jérusalem seraient englobés dans la ruine de la capitale. Ils y sont englobés effectivement, mais au lieu de *périr* sous les ruines de la cité et du sanctuaire, ils *sont déportés : Vide-la morceau par morceau ; le sort n'est pas tombé sur elle, pour distinguer ceux qui doivent périr de ceux qui doivent être épargnés* (6[b]). Première anomalie, qui suffirait à rendre suspecte cette application. De plus, on commence à nous parler du vert-de-gris, dont il n'a pas encore été question dans le symbole, et qui fera le sujet de la deuxième partie. Suit un développement (7-8), qui tranche lui aussi sur la simplicité du thème original et ne se rattache que peu ou point au verset précédent (6).

Le deuxième tableau nous représente les efforts du prophète pour faire disparaître le vert-de-gris (11-12) ; et ce tableau serait parfait, même au point de vue littéraire, s'il n'était accompagné d'une répétition (9-10), à nos yeux bien inutile, où l'on nous montre à nouveau les viandes cuites dans la chaudière.

Ces anomalies n'avaient pas tout à fait échappé aux

commentateurs; mais il semble qu'ils aient pris facilement leur parti. Bertholet lui-même, en 1897, notait simplement que le thème initial de la viande dans la chaudière recommençait au v. 9. Kraetzschmar a été le premier à serrer de plus près le problème; il a réussi, je crois, à supprimer l'anomalie des vv. 9 et 10, grâce à une légère modification du texte, qui, du reste, est suggérée par les Septante. Au v. 10, au lieu de lire avec l'hébreu massorétique : *Fais fondre la viande, fais bouillir la bouillie,* il lit : *Enlève la viande,*[1] *répands la sauce*[2] *et que les os soient consumés par le feu*[3].

Mais il restait toujours l'anomalie du premier tableau. Cette fois, c'est à Hermann que revient le mérite de nous avoir mis sur la voie de la solution véritable. Il constate que le v. 6[a] ne cadre guère avec le contexte. Il serait beaucoup mieux, pense-t-il, après le v. 13. Quant à 6[b], il peut être authentique, à condition de signifier que la viande doit être enlevée morceau par morceau. Par contre, les vv. 7 et 8, qui contredisent 10-14, doivent être regardés comme des gloses. Dégagée de ces éléments adventices et rendue à l'agencement primitif de ses diverses parties, la parabole paraît mieux équilibrée et plus belle.

Tout n'est pas irréprochable dans cette critique. Hermann relègue le v. 6[a] après le v. 12. Mais on ne voit pas pourquoi les premiers mots du moins : *Malheur à la ville de sang,* ne seraient pas à leur place. Ils pou-

1. Pour cette traduction nouvelle, il n'a pas eu besoin de modifier le texte; il lui a suffi de donner au verbe hébreu le sens authentique qu'il possède en d'autres endroits, vg., Ez., XXII, 15, *ôter, mettre de côté.*

2. En lisant הָרֵק הַמָּרָק d'après les Septante qui ont : ἐλαττωθῇ ὁ ζωμός, *pour que la sauce diminue* (*op. cit.,* p. 195).

3. Peut-être est-il préférable de tenir pour une glose ces derniers mots, qui manquent dans les Septante (ita Hermann).

vaient amorcer une explication aujourd'hui disparue ; ou, s'il n'y avait pas d'explication, ils étaient de nature à la suppléer, étant donné surtout que la figure de la chaudière et de la viande était déjà familière aux auditeurs d'Ézéchiel (cf. xi, 3, 7) [1].

De plus, à l'encontre de Hermann, la fin de ce v. 6 : *Vide-la morceau par morceau* ne peut être tenue pour l'application de la parabole précédente. D'abord, parce que l'application ne cadrerait pas avec le tableau, comme on le disait ci-dessus ; ensuite, parce qu'il y aurait une sorte de contradiction entre les deux parties de la parabole, le tableau demandant que les Hiérosolymites importants soient *consumés avec la ville*, et l'application les envoyant simplement *en exil*.

Nous nous retrouvons d'accord avec Hermann pour regarder les vv. 7 et 8 comme un développement étranger au sujet.

Seulement, tandis que le critique allemand semble ne voir dans les vv. 6-8 qu'un conglomérat de gloses, réunies peut-être par hasard, il est permis de croire que ces versets sont de la main d'Ézéchiel. Composés dans une circonstance différente, ils auront été insérés en cet endroit par un scribe, séduit par l'analogie des sujets. Il se trouve précisément que le v. 6[b] : *Vide-la morceau par morceau* envisage le même châtiment que xi, 7, où il était question pour la première fois de viande et de chaudière : Ils sont la viande et elle est la chaudière, *et il vous fera sortir de son sein*. Peut-être les deux fragments appartenaient-ils primitivement au même contexte.

On se souvient qu'une solution analogue a été envisagée pour les problèmes littéraires du chapitre iv.

1. Ajoutons que Hermann compromet gratuitement l'authenticité du v. 13.

En bénéficiant des observations précédentes, les deux tableaux qui composent la parabole se trouvent dégagés de tout alliage : le premier développe exclusivement l'allégorie de la viande dans la chaudière (1-5), peut-être avec une amorce d'application (6ª) ; le second est exclusivement consacré à l'allégorie du vert-de-gris (9-14).

Sur le caractère purement parabolique de la scène, il n'y a que fort peu de chose à dire. Le qualificatif mâchâl suffit à nous avertir qu'elle ne sort pas du domaine imaginaire des paraboles. Les exégètes sont unanimes sur ce point, à quelques exceptions près[1].

Symbolisme. — Pour éviter des confusions regrettables, il faut se souvenir que, lorsqu'une parabole ou un symbole est double, comme c'est ici le cas, chacune des deux parties doit être expliquée indépendamment de l'autre, sauf à voir ensuite si les deux leçons ne se complètent pas et ne doivent pas être coordonnées.

On a déjà dit que le premier tableau était une allégorie familière aux exilés de Tell Abib : par manière de proverbe, les Juifs disaient de la ville sainte qu'elle était la *chaudière* et que ses habitants en étaient la *viande* (XI, 3, 7, 11). Ces métaphores banales, Ézéchiel les utilise en cet endroit pour un enseignement nouveau. Au chapitre XI, les Hiérosolymites prétendaient qu'ils étaient à l'abri du danger, comme la viande dans la chaudière est à l'abri du feu. A quoi le prophète répondait qu'ils seraient arrachés de la chaudière et exterminés. Mais, au chapitre XXIV, il a une autre réponse : il observe que le feu peut atteindre la viande jusque dans la chaudière ; il suffit d'amasser le bois dans le foyer,

1. V. gr. Trochon, dans la *Sainte Bible* de Lethielleux.

d'allumer le feu et de faire bouillir le tout à gros bouillons. Rien ne résiste à l'action du feu, pas même les os. On devine l'application. Les assiégés de Jérusalem seront eux-mêmes atteints par les calamités du siège. Ézéchiel menace de ces malheurs les grands de Jérusalem en particulier. On reconnaît sans peine ces personnages dans les métaphores multipliées des morceaux de choix, les cuisses, les épaules, les meilleurs os, qui doivent de préférence être entassés dans la chaudière pour y être cuits. La chaudière, la viande choisie, le feu, la cuisson complète, ce sont autant d'éléments *allégoriques*. Au contraire, le bois qui sert à alimenter le feu, l'eau qui doit être versée dans la chaudière ne sont que des éléments *paraboliques*, exigés par la mise en scène de l'allégorie. On est dispensé de rechercher à quelles réalités ils correspondent.

On est surpris que cette belle allégorie ne soit pas expliquée sur-le-champ, car l'application des vv. 6-8, on l'a déjà vu, ne saurait lui convenir. Peut-être l'insertion de ces versets adventices a-t-elle occasionné la chute des versets primitifs qui contenaient l'explication du mâchâl. Peut-être aussi le prophète s'est-il cru dispensé de commenter des figures sur la signification desquelles aucun Juif ne pouvait se méprendre.

En revanche, le deuxième tableau est expliqué à souhait. Ordre est donné de débarrasser la chaudière de tout son contenu, viande, sauce, os (v. 10). Vraisemblablement, cette mesure ne doit pas être considérée comme l'annonce de la captivité. Les Juifs, ayant bouilli dans la chaudière, se trouvent avoir déjà leur compte. Aussi bien la parabole ne revient-elle pas, dans son application, sur cette opération préliminaire. Celle-ci doit être plutôt regardée comme une simple *transition* entre le premier tableau et le second. La

chaudière étant remplie de viande, il était nécessaire de la vider pour permettre l'expérience du vert-de-gris.

Au fait, il n'est plus question que du vert-de-gris. La chaudière est posée à vide sur les charbons ardents, dans l'espoir que la rouille serait entamée. Devant l'inutilité de l'épreuve, Jahvé déclare que la souillure de Jérusalem ne lui sera pas enlevée, qu'il n'ait auparavant assouvi sur elle tout son courroux.

Ramenons la leçon de ces tableaux aux simples formules d'une comparaison :

1° De même que les meilleurs morceaux de viande vont cuire à gros bouillons dans la chaudière,

ainsi (deuxième membre non exprimé) les grands de Jérusalem seront englobés dans la catastrophe ;

2° et de même que la chaudière, vidée de son contenu, ne réussit pas à se défaire de son vert-de-gris,

ainsi Jérusalem ne saura pas profiter de ces épreuves pour expier ses péchés, et elle devra porter tout le poids du courroux divin.

Très peu de commentateurs ont essayé de préciser à quels événements historiques Ézéchiel faisait allusion. Kraetzschmar, qui a entrepris cette tâche, applique le premier tableau (viande dans la chaudière) au siège de 597 (598) [1], et le second (vert-de-gris) au siège de 588.

On peut lui objecter qu'Ézéchiel, énonçant sa parabole entière en 588, avait autre chose à faire que de se lamenter sur les malheurs de 597. Ses symboles, comme du reste les symboles prophétiques en général, n'ont pas d'effet rétroactif : ils visent le présent et l'avenir. Lorsqu'ils veulent recueillir les leçons du passé, les

1. M. Touzard paraît adopter sa manière de voir (*Revue Biblique*, 1919, p. 8).

prophètes ont coutume de récapituler simplement l'histoire ancienne; ils réservent l'éloquence populaire des symboles pour les enseignements actuels. N'est-ce pas le sens immédiat de notre petit discours : Va, prends une chaudière, mets-y de l'eau et de la viande que tu feras bouillir? Cette mise en scène s'adapte mieux au siège que Nabuchodonosor inaugurait à ce moment qu'au siège de 597, si lointain déjà dans sa perspective de dix années. Un malheur présent fait oublier un malheur passé. La grande guerre de 1914 aura plus reculé la guerre de 1870 dans les souvenirs que ne l'aurait fait un autre demi-siècle.

Dernière raison: comment Ézéchiel aurait-il parlé du *vide de Jérusalem*? Il savait bien, en 588, que la cité était aussi peuplée que jamais et qu'elle s'apprêtait à opposer aux Chaldéens la plus énergique résistance. Ce qui, en 597, n'eût été qu'une exagération de rhétorique devint une réalité par la catastrophe de 587. C'est alors vraiment que la cité conquise fut « vidée » de ses habitants et qu'elle devint la ville solitaire si mélancoliquement évoquée dans les *Lamentations*.

C'est pourquoi, il semble préférable d'appliquer le premier tableau au siège de 588-587 et le deuxième aux pénibles événements qui vinrent encore affliger les restes des Juifs laissés en Palestine. L'iniquité de Jérusalem ne fut pas enlevée par le feu du malheur. Le courroux du Seigneur s'appesantit lourdement sur les coupables. Jahvé ne leur remit pas le moindre sicle de leurs dettes; il ne les exonéra pas d'une seule journée d'exil. Ce ne fut qu'après leur rançon payée et leur captivité achevée que les déportés eurent la faculté de regagner la Terre Sainte. « Cela arrive, je le ferai, avait dit le Seigneur; je ne lâcherai pas, je n'épargnerai pas, je ne me repentirai pas... »

3. *La vision des ossements desséchés :* XXXVII, 1-14.

Cette vision étant connue de tous, on peut se dispenser d'en donner ici la traduction littérale.

Symbole. — Les circonstances dans lesquelles Ézéchiel en fut favorisé sont indiquées dans le contexte. C'était après la ruine de Jérusalem (cf. XXXIII, 21 ss.); les Juifs avaient péri en grand nombre; les survivants avaient été déportés ou réduits sur place à un état voisin de la servitude. N'était-ce pas la fin de la nation? Les exilés de Chaldée s'abandonnaient à ces pensées déprimantes : « Nos os sont desséchés, disaient-ils, notre espérance est morte, nous sommes perdus! » (XXXVII, 11). Sans partager le pessimisme de ses compatriotes, Ézéchiel semble n'avoir pas eu dès l'abord des convictions bien fermes sur la résurrection *nationale* de son peuple. Lorsque le Seigneur lui demande : « Fils de l'homme, ces ossements reviendront-ils à la vie? » il répond sans grande assurance personnelle : « Seigneur Jahvé, vous le savez » (*Ibid.*, 3). Lorsqu'un Oriental en appelle à la science du Très-Haut, par la formule familière : *Allah le sait,* c'est que la chose est très difficile et dépasse la connaissance de l'homme.

Le Seigneur ne veut pas laisser les exilés sous le coup de ces fâcheuses impressions. De là, la *vision* des ossements desséchés, qui a pour but de fortifier les convictions du prophète et de rendre l'espérance aux Israélites abattus.

Ce tableau en effet n'est pas autre chose qu'une *vision.* Le prophète nous en avertit, lorsqu'il nous informe qu'il fut conduit *en esprit* (בְּרוּחַ v. 1) dans une plaine couverte d'ossements. Quoi qu'en pense Ber-

tholet, l'expression *en esprit* indique toujours, spécialement dans Ézéchiel, qu'il s'agit d'une simple vision. En l'espèce, le sujet traité suffirait à nous édifier : une résurrection aussi merveilleuse ne peut évidemment se passer qu'en vision ou en songe. Et c'est bien d'une vision que l'ont entendue les commentateurs de tous les temps.

Bertholet est persuadé que nous sommes sur un champ de bataille et que ces cadavres sont ceux des soldats tombés les armes à la main. Mais pourquoi un champ de bataille et pourquoi des guerriers? Ézéchiel a voulu simplement nous représenter les débris desséchés d'une nation morte. A cet effet, les ossements devaient nécessairement être groupés en un même lieu ; ils devaient aussi reposer à même le sol, pour qu'on pût les voir et suivre leurs transformations. Ézéchiel n'évoque à nos yeux ni un champ de bataille ni une nécropole, il nous offre un merveilleux *tableau* de résurrection.

A l'instar de la création de l'homme qui se fit en deux moments : formation du corps et infusion de l'esprit, la résurrection des morts se réalise ici en deux phases. Sans doute, l'ordre divin que le prophète a mission de déférer aux ossements, semblait annoncer que la résurrection se ferait d'un seul coup et que l'esprit animerait sur-le-champ les corps reconstitués. Il n'en est rien cependant, et il faudra un nouveau commandement pour que les esprits reviennent animer les cadavres. Voici donc comment les choses se passent : à la première injonction, les os desséchés s'emboîtent avec grand fracas, se recouvrent de nerfs, de chair et de peau ; au second commandement, les esprits accourent des quatre coins du ciel et animent les cadavres qui reprennent vie et se remettent sur pied.

Symbolisme. — La scène n'a de sens complet qu'à la fin du deuxième tableau et les deux parties qui la composent ne comportent qu'une seule et même signification.

Cet enseignement serait-il en général, comme l'ont pensé quelques anciens, que les morts doivent ressusciter un jour? Non, car une telle leçon ne correspondrait ni à la situation psychologique des déportés, ni au contexte, ni à la lettre même de la parabole. Ézéchiel nous ayant fourni la clef de sa vision, on ne saurait mieux faire que de suivre ses indications. « Ainsi parle le Seigneur Jahvé : Voici que j'ouvre vos tombeaux, et je vais vous faire remonter de vos sépulcres, ô mon peuple, et je vous ramènerai en terre d'Israël. Et vous saurez que c'est moi, Jahvé, en me voyant ouvrir vos tombeaux et vous rappeler de vos sépulcres, ô mon peuple. Et je mettrai en vous mon esprit et je vous ferai jouir du repos sur votre sol, et vous saurez que c'est moi, Jahvé. J'ai dit et j'exécuterai, oracle de Jahvé » (vv. 12-14).

C'est toute l'explication de la parabole.

Saint Jérôme l'a ramenée aux deux termes d'une comparaison, préludant ainsi à la méthode préconisée en cette étude. Le saint Docteur a écrit : « Toutes nos assertions se réduisent à ceci : *De même que* (*quomodo*) il paraît incroyable que des ossements desséchés, tout consumés de vétusté, puissent recevoir la promesse d'une résurrection future, promesse qui, cependant, doit se réaliser, *ainsi* (*sic*) le rétablissement du peuple d'Israël, emmené en captivité et dispersé dans tout l'univers, a beau paraître incroyable à ceux qui ne connaissent point la puissance de Dieu, il se réalisera cependant, parce qu'il est dit : C'est moi, le Seigneur, qui ai parlé, je tiendrai mes promesses [1]. »

1. In h. l.

On peut espérer à peine d'exprimer ces conclusions en termes plus concis.

Puisque le Seigneur a le pouvoir de rendre la vie à des ossements desséchés, malgré l'apparente impossibilité du prodige, il peut aussi rappeler la nation juive des portes du tombeau et la rétablir sur le sol national, malgré toutes les apparences contraires [1].

Le premier des deux miracles est le gage du second. Au regard de la puissance divine, celui-ci n'est pas plus malaisé que celui-là.

Maintenant que l'on possède les lignes principales de la parabole et que l'on en calcule la véritable portée, on est en mesure d'apprécier la chicane théologique que plusieurs écrivains protestants font ici à Ézéchiel. A la question de Jahvé : « Fils de l'homme, ces ossements reviendront-ils à la vie? » nous avons entendu le prophète répondre : « Seigneur Jahvé, vous le savez. » Nous en avons conclu que le prophète n'avait pas à cette date des convictions très fermes sur le *relèvement national* de son peuple. Plusieurs critiques, Bertholet, Kraetzschmar, Gautier, croient pouvoir en déduire qu'il ne croyait pas à la résurrection des morts. S'il y avait cru, ne se serait-il pas empressé de répondre franchement oui (*ein rundes Ja!* Kr.) à la demande du Seigneur? De cet embarras prétendu, M. Lucien Gautier donne la raison suivante : « Le prophète est trop honnête, trop loyal pour oser dire *oui*, parce qu'il a perdu l'espérance... Et cependant il est trop pieux et croit trop fortement à la puissance de Jéhova pour pouvoir dire non [1]. » — N'est-ce pas

1. C'est ce que dit clairement Théodoret : « Si j'ai montré pouvoir sans peine ce qui vous paraissait très difficile, il est évident que je vous dégagerai sans effort des liens de la captivité comme de sépulcres, et que je vous ramènerai dans votre patrie » (in h. l., Migne, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1193).

raffiner à l'excès sur les sentiments du prophète? Que lui demandait le Seigneur? Il ne lui demandait pas s'il croyait à la résurrection des morts en général, ni même si les ossements desséchés devaient un jour reprendre vie. Il lui demandait si les cadavres dont les os couvraient la plaine allaient ressusciter sur l'heure et tous ensemble. C'était là une chose inouïe, et qui dépendait assurément du bon plaisir de Dieu; mais cela n'avait qu'un rapport très lointain avec la croyance en la résurrection des morts. Ézéchiel répond ce qu'il doit répondre; mais ses paroles n'excluent nullement la foi au dogme. S'il avait dit : « Seigneur, les morts ressuscitent-ils? » à la bonne heure, nous tiendrions l'aveu d'une ignorance formelle. On voit combien sa réponse est éloignée de cette formule.

Ce n'est pas tout. Avec plusieurs Pères, Tertullien, saint Jérôme, Théodoret, et généralement les auteurs catholiques, il y a tout lieu de croire que l'argument de la parabole *présuppose* — je ne dis pas *établit* — la foi en la résurrection. Comme l'a très bien dit saint Jérôme, « le prophète n'eût jamais pris l'image de la résurrection pour signifier le rétablissement du peuple juif, si la résurrection n'eût été un fait certain et un objet de foi; personne ne s'avise de prouver ce qui est incertain par des choses inexistantes », *nemo de rebus non extantibus incerta confirmat*[2]. L'affirmation de la résurrection individuelle ne figure que dans Daniel XII, 2 et Isaïe XXVI, 13, dont les critiques contestent l'authenticité. Mais il va de soi que cette croyance pouvait avoir cours au sixième siècle, bien qu'elle ne fût pas encore consignée par écrit. Il semble qu'à cette époque elle était

1. *Vocations de prophètes*, 1901, p. 27.
2. *In Ez.*, XXXVII, 11.

partagée par tous ceux qu'intéressait la parabole : Ézéchiel d'abord, les exilés ensuite, autant dire tous les Juifs.

IV. — ACTES SYMBOLIQUES.

Il y a quelque trente ans, il était de bon ton parmi les critiques de considérer les symboles d'Ézéchiel moins comme des actes que comme d'agréables fictions littéraires. « En général, écrivait Reuss, tout ce qui se présente ici comme un fait concret, ou même comme un acte symbolique, porte le cachet de la pure fiction. Le prophète ne parle pas, chez Ézéchiel, par la bouche à l'oreille, mais à l'œil par le pinceau; l'esprit se fait chair, la rhétorique devient tableau [1]. » Depuis lors, la critique s'est rendu un compte plus exact des choses; elle convient généralement aujourd'hui qu'Ézéchiel ne s'est pas donné la peine d'écrire pour faire de la littérature. Elle est même allée plus avant sur la voie du progrès : elle a reconnu qu'en dehors des trois visions commentées ci-dessus, les symboles d'Ézéchiel furent des actes réels. Le lecteur est cependant prévenu que l'accord n'est pas encore complet. M. Hermann lui-même figure au nombre des dissidents de la dernière heure. A côté des symboles réels, tels que la mort de la femme du prophète (XXIV, 15 ss.), les deux chemins (XXI, 23 ss.), les deux bâtons (XXXVII, 15 ss.), il en signale d'autres qui, d'après lui, sont irréels, tels le symbole de l'immobilité (IV, 4 ss. : *lässt sich schwerlich ausgeführt denken*) [2] et celui des cheveux partagés (V, 1 ss.).

Dans les pages suivantes, les raisons pour ou contre

1. Cité par Gautier, *Introduction*, I, 423.
2. *Op. cit.*, p. 91.

la réalité seront envisagées selon leur importance, et l'on aura soin de motiver en chaque cas l'opinion à laquelle on croira devoir se ranger.

1. *Les cordes :* III, 25; IV, 8.

III, 25. Et toi, fils de l'homme, on t'a mis des cordes, et on t'en a lié, et tu ne sortiras plus au milieu d'eux.

IV, 8. Et voici que je t'ai mis des cordes, et tu ne te tourneras pas d'un côté sur l'autre, jusqu'à ce que tu aies achevé les jours de ton siège.

Le but de cette épreuve étant le même que celui du mutisme (III, 26), nous n'examinerons ici que la nature du symbole.

Nous avons déjà exposé et réfuté la solution de Klostermann et de ses disciples, Bertholet, Kraetzschmar, Davidson, Gautier, d'après lesquels le prophète serait atteint d'hémiplégie cataleptique.

Saint Jérôme, lui, semble avoir pris les expressions hébraïques au pied de la lettre et entendu les cordes au sens de liens matériels : *Quod in domo clauditur, quod vinculis alligatur, quod non egreditur ad eos inter quos habitat, sed inter multitudinem captivorum solitudinem carceris patitur..., obsidionis judicium est* [1].

On peut citer encore parmi les partisans de cette interprétation C. a Lapide, Calmet, Trochon, Le Hir, Knabenbauer, Crampon (grande Bible). Calmet a même essayé de reconstituer la scène de l'enchaînement. « Lorsqu'il fut de retour à sa maison, ses gens, ses domestiques le lièrent réellement : soit qu'il leur ait commandé de le faire, ou qu'ils l'aient lié de leur propre mouvement, comme un homme qui avait l'esprit troublé, et dont on craignait les accès de manie. Les

1. *In Ezech.*, III, 25, 26.

mouvements et les transports du prophète, son air sombre, morne et pensif, donnèrent lieu à des soupçons. On lit dans l'Évangile que les frères de Jésus-Christ, craignant qu'il ne lui fût arrivé quelque chose de pareil, vinrent un jour pour le saisir et l'arrêter [1]. »

Dom Calmet ne nous dit pas où il a trouvé les accès de manie, l'air sombre, morne et pensif, les soupçons... Il ne nous dit pas davantage comment il accorde cette prétendue réputation de maniaque avec la considération des anciens du peuple qui venaient visiter le reclus.

Mais c'est le fond même de l'explication qui prête à la critique. Si le prophète a été garrotté, est-il concevable que le texte, qui revient par deux fois sur cette matière, ne mentionne pas les gens qui le lièrent ? Que l'on remarque l'indétermination de ces phrases : *Ils t'ont mis des chaînes, ils t'ont lié.* Qui, ils ? Des domestiques ? Ezéchiel n'en avait vraisemblablement pas. Les anciens du peuple ? Il eût fallu le spécifier. Des ennemis personnels ? Il n'y avait pas lieu non plus de le sous-entendre.

Cette indétermination, qui ne saurait être fortuite, doit se rendre en français par le pronom indéfini *on : On t'a mis des chaînes, on t'a lié*, ce qui convient à Dieu aussi bien qu'aux hommes. De fait, un très grand nombre de critiques modernes, qui essaient de corriger le texte jugé corrompu, aboutissent à renforcer la causalité divine. Kraetzschmar propose : *Des chaînes te sont données* (niphʿal) *et je t'ai lié*; Cornill : *Ils t'ont mis des chaînes et je t'ai lié.* D'autres, Klostermann, Bertholet, Toy, plus résolus encore, proposent : *Voici que je t'ai mis des chaînes et que je t'ai lié.*

1. *Commentaire littéral du prophète Ezéchiel*, 1715, p. 28, 29.

Que penser de ces corrections? Il semble que les critiques aient raison de rapporter à Dieu seul toute la causalité de l'acte. Le fait de ne spécifier aucune causalité humaine est favorable à cette interprétation. Le même sentiment est confirmé par le v. 26, où l'on voit Jahvé intervenir en personne dans les épreuves d'Ezéchiel : « Et ta langue. *je vais l'attacher* à ton palais, et tu seras muet. » Enfin, nous lisons IV, 8 : « *Et voici que je t'ai mis des cordes.* » *Je,* c'est bien Jahvé cette fois; c'est lui-même qui attache le prophète, sans le concours d'agents subalternes.

Est-ce à dire qu'il faille introduire dans le texte les modifications proposées? Nullement, car les versions anciennes, Peschitto et Septante [1], reproduisent exactement la leçon massorétique; en outre, l'indétermination des verbes hébreux permet, comme on l'a vu, de rapporter à Dieu toute la causalité du symbole.

Nous trouvons dans saint Luc (parabole du riche insensé) un pluriel indéfini employé dans un sens analogue : « Dieu lui dit : Insensé, cette nuit même, *on te redemandera* ton âme (ἀπαιτοῦσιν) ». Dans ce passage, le verbe est au futur.

Le symbole des cordes a ceci de particulier qu'à côté d'un futur se placent deux parfaits : *on t'a mis des chaînes, on t'a lié, et tu ne pourras plus sortir.* Parfaits ou futurs, ce sont toujours des temps dits *apocalyptiques* ou *prophétiques,* qui ne préjugent en rien l'époque historique de l'exécution. C'est au contexte à décider s'il s'agit réellement d'un passé, d'un futur ou d'un présent. Dans le symbole actuel, le prophète reçoit l'annonce d'une chose à venir. Le sens est qu'on lui

1. Les Septante portent : Ἰδοὺ δέδονται ἐπί σε δεσμοὶ, καὶ δήσουσί σε ἐν αὐτοῖς...

mettra des cordes, tout comme au v. suivant (26), Ézéchiel apprend qu'il deviendra muet.

Dans quel sens faut-il entendre les *cordes,* au sens *propre* ou au sens *figuré?* Si le prophète devait être lié par des hommes, il va de soi qu'il serait garrotté par des liens véritables, tel Samson aux mains de Dalila ou des Philistins. Si c'est Jahvé en personne qui éprouve son prophète, il est plus naturel d'entendre les cordes au sens métaphorique. C'est la solution à laquelle nous nous arrêterons ici. Jahvé *lie les membres* d'Ézéchiel, comme au v. 26, il *attache sa langue.* — La prépondérance donnée au rôle de Jahvé exclut l'hypothèse suivant laquelle Ézéchiel garderait volontairement une stricte immobilité. Nous lisons également IV, 8 : *Et voici que je t'ai mis des cordes, et tu ne pourras te tourner...*

Le Seigneur se servira-t-il pour cela de quelque infirmité ordinaire, paralysie, rhumatisme, douleurs articulaires, etc.? L'hypothèse est très plausible. Ou bien doit-il simplement lui ôter la faculté de se mouvoir, sans lui imposer d'autre souffrance que celle d'une si longue immobilité? La comparaison de *l'immobilité* avec *le mutisme* serait favorable à cette dernière hypothèse, et, de même, le fait que le texte ne parle ni d'infirmités ni de souffrances. L'imprécision des récits ne nous permet pas de nous prononcer avec plus d'assurance.

Concluons. C'est Jahvé lui-même qui réalise sur la personne d'Ézéchiel le symbole des cordes, en lui imposant une sévère immobilité durant un temps considérable. Avec saint Jérôme, nous pensons que le symbole s'est réalisé matériellement. Avec les critiques modernes, nous voyons dans les cordes une métaphore, qui correspond elle-même à une réalité physique. Mais

nous excluons résolument du symbole actuel, comme nous l'avons fait pour la vie entière du prophète, tout soupçon de névrose et de catalepsie [1].

2. *Le mutisme :* III, 26-27 ; XXXIII, 21-22.

Dieu annonce en outre à Ézéchiel qu'il va le priver de l'usage de la parole.

III, 26. Et ta langue, je vais l'attacher à ton palais, et tu seras muet, et tu ne seras plus pour eux un homme qui réprimande, car ils sont une maison rebelle. 27. Et quand je te parlerai, je t'ouvrirai la bouche et tu leur diras : Ainsi parle le Seigneur Jahvé. Que celui qui écoute, écoute, et celui qui ne le fait pas, qu'il ne le fasse point, car ils sont une maison rebelle.

XXXIII, 21. Et il advint, la 'onzième' année de notre captivité, le cinq du 'dixième mois, qu'un fugitif de Jérusalem arriva vers moi, disant : la ville est détruite. 22. Et la main de Jahvé fut sur moi le soir qui précéda l'arrivée du fugitif, et il m'ouvrit la la bouche 'au moment de son arrivée' au matin; et il m'ouvrit la bouche et je ne fus plus muet.

Symbole. — On s'est déjà suffisamment expliqué sur la nature de cette épreuve. Au sujet de sa réalité, on ne perçoit pas de voix discordante. La durée du phénomène fournit davantage matière à discussion, tant à cause du point de départ, qui n'est pas certain — il doit seulement se placer après le mois de juillet 593 — qu'à cause du point d'arrivée. S'il faut en croire l'hébreu massorétique, le messager, porteur de la fatale nouvelle, n'aurait rejoint Ézéchiel que la *douzième* année de la captivité de Joachim, soit dix-huit mois après la chute de Jérusalem. Ce retard est jugé à bon droit excessif. Il y a lieu de préférer le texte de la Peschitto et de quelques manuscrits hébreux qui portent : la *onzième* année, au lieu de la douzième. D'après

1. Ainsi interprété, le symbole des cordes se confond avec celui de l'immobilité sur le côté, qui sera étudié un peu plus loin.

le système chronologique le plus vraisemblable[1], le cinq du dixième mois de la onzième année tomberait à la fin de décembre 587. A ce compte, l'épreuve d'Ézéchiel pourrait avoir duré un peu plus de six ans.

Raison du mutisme. — Le mutisme d'Ézéchiel n'étant pas à proprement parler un symbole, on n'a pas à en rechercher le symbolisme. C'est pourtant un fait dont on veut connaître la cause et noter la leçon. Écoutons le discours de Jahvé à son prophète : « Je vais attacher ta langue à ton palais, tu seras muet et tu ne feras plus office de censeur, *parce qu'ils sont une maison rebelle.* » Ce dernier membre de phrase nous indique bien la *cause* du mutisme : l'endurcissement des Juifs; mais elle ne nous en indique pas le but, et c'est là que commence l'embarras des exégètes. Les uns voient surtout dans le mutisme le dessein de *punir les Juifs.* Saint Jérôme a écrit : « Ils ont à l'égard de Dieu tant d'aigreur et d'obstination, qu'ils ne méritent plus d'entendre ses reproches. Il suit clairement de là que, parvenus à une certaine somme de péchés, les pécheurs sont indignes de la correction divine[2]. » Et dom Calmet : « Je vous obligerai à demeurer dans un silence aussi profond que si votre langue était attachée à votre palais. Les crimes de votre peuple sont si grands que désormais ils ne méritent plus que je leur parle; votre silence parlera assez, s'ils veulent y faire attention. Il leur sera aisé de comprendre que, si je me tais dans ma fureur, c'est pour leur parler un jour d'une manière plus terrible, dans un temps où il ne leur restera que le désespoir et le malheur sans ressource[3]. » Parmi les modernes, telle est encore notamment l'opi-

1. *R. B.*, 1917, p. 95, 96.
2. In h. l.
3. *Commentaire littéral*, in h. l.

nion de Bertholet [1]. — D'autres estiment que cette épreuve cache de préférence un *dessein de miséricorde*. D'après Cornelius a Lapide, le but poursuivi par le prophète est plutôt « de toucher par son silence les Juifs endurcis, qu'il n'a pu émouvoir par ses paroles ; en le voyant muet et pensif, peut-être les Juifs se diront-ils : Qu'est-il donc arrivé à Ézéchiel? Pourquoi s'affecter de la sorte ? Que médite-t-il dans son esprit ? Tout en lui demandant ainsi les raisons de sa conduite, peut-être prêteront-ils l'oreille aux menaces et aux oracles de Dieu qu'auparavant ils n'avaient pas voulu entendre [2] ».

C'est ainsi qu'à l'occasion de ce symbole, on retrouve en présence les deux écoles opposées, celle de la justice et celle de la miséricorde.

Il faut convenir cependant que le texte est *comminatoire* et qu'il favorise plutôt la solution de saint Jérôme et de Calmet : Tu seras muet, tu ne leur adresseras plus de reproches, *parce qu'ils sont une maison rebelle,* c'est-à-dire parce qu'ils ne méritent plus de t'entendre, parce qu'ils en sont indignes.

Il va de soi que ce châtiment, en raison même de son caractère extraordinaire, pouvait à son tour servir la miséricorde, en portant les Juifs à la réflexion ; c'est à cette marque qu'on reconnaît les châtiments infligés par le Seigneur ici-bas. Ils punissent, mais ils tendent à la conversion. Ce sont des manifestations de justice, mais tempérées de miséricorde.

3. *Le croquis du siège de Jérusalem :* IV, 1-3, 7.

1. Et toi, fils de l'homme, prends une brique, place-la devant toi et graves-y une ville, Jérusalem. 2. Mets le siège contre elle,

1. *Op. cit.*, p. 27
2. In h. l.

construis contre elle un mur de circonvallation, élève contre elle des chaussées, dresse contre elle un camp et dispose contre elle des béliers tout autour. 3. Et toi, prends une plaque de fer et place-la comme un mur de fer entre toi et la ville : tourne ta face de son côté, et elle sera assiégée et tu l'assiégeras. Ce sera un signe pour la maison d'Israël.

7. Et pour le siège de Jérusalem, tu disposeras ton visage et ton bras nu, et tu prophétiseras contre elle.

Symbole. — Le symbole est-il réel? Plusieurs auteurs, Smend, Toy, Hengstenberg..., le nient : pour eux ce tableau et les suivants ne sont que de simples paraboles (Smend), de purs artifices littéraires (Davidson). D'autres, surtout parmi les exégètes récents, Bertholet, Kraetzschmar, Gautier, l'affirment. Les Pères, saint Jérôme, Théodoret, ainsi que les auteurs catholiques, Maldonat, Cornelius a Lapide, Calmet, Le Hir, Trochon, Knabenbauer, Crampon, se prononcent également pour la réalité. A bon droit, semble-t-il. Je n'en veux pour preuves que les rapports de ce symbole avec le suivant, lequel est bien réel (immobilité sur le côté, cf. v. 7), l'impossibilité pour le prophète muet de s'exprimer autrement que par des actions et des signes (1), et l'ordre de faire de ce croquis un *signe* (אוֹת) pour la maison d'Israël (v. 3).

Ce point établi, il est aisé de préciser la nature du symbole. Le prophète doit dessiner sur la brique un croquis du siège de Jérusalem. La brique jouait en Assyrie et en Chaldée un rôle considérable, non seulement pour la construction des édifices, mais encore dans le domaine scientifique. La fine pointe du stylet gravait sur l'argile crue les beaux idéogrammes de l'écriture assyrienne; une fois passés au four, ces caractères revêtaient une consistance qui défiait les

1. Il ne reçoit pas ici l'ordre de parler; par conséquent son mutisme n'est pas interrompu.

siècles et les millénaires. Nos musées possèdent précisément plusieurs de ces briques orientales où figurent des dessins.

Le Seigneur avait eu soin d'indiquer à Ézéchiel le détail de son croquis. Malgré le désaccord des commentateurs, voici ce qu'on peut conclure de plus probable. Au v. 2, le premier membre de phrase est général : Mets le siège [1] contre Jérusalem. Viennent ensuite les éléments classiques d'un siège chez les anciens : le mur de circonvallation [2] en pierres sèches (Vulgate *munitiones*), qui traçait à quelque distance de la ville assiégée une ceinture d'isolement [3], les chaussées (*aggerem*), qui comblaient les fossés de la ville et permettaient à l'assaillant de battre de plain-pied les remparts [4], enfin le camp avec l'assortiment des machines de guerre représentées par les béliers (*arietes*).

Lorsqu'on croyait terminée la description de cet appareil guerrier, voici que le v. 3 y ajoute encore une *plaque de fer* (מַחֲבַת). Cet objet n'est autre chose que la plaque de métal ou poêle qui servait à cuire les gâteaux du sacrifice, à transporter les charbons de l'autel des holocaustes à l'autel des parfums, etc. On ne s'étonnera pas de rencontrer cet ustensile dans la demeure d'un prêtre. Mais que vient-il faire à côté de la brique symbolique? Représente-t-il les remparts de Jérusalem (Maldonat, Calmet)? — Mais alors, les remparts de la ville seraient figurés entre les machines de

1. Je traduis מָצוֹר par *siège* comme au v. 3, plutôt que par *instruments de siège*, ainsi que le voudrait Kraetzschmar.

2. Plutôt qu'un terrassement (Bertholet) — ce qui est trop vague — ou une tour d'attaque (Crampon) — ce qui serait insuffisant.

3. On en voit encore des restes autour de Massada, la célèbre forteresse qui dominait la rive occidentale de la mer Morte.

4. La chaussée de Massada fait encore l'admiration des voyageurs par la hardiesse et l'habileté de son exécution.

guerre et l'assaillant, ce qui serait de la stratégie à rebours. — Figure-t-il le bouclier de l'assaillant (Currey)? — Mais alors pourquoi ne l'avoir pas dessiné sur le même plan que les béliers?

Après avoir fait le tour des hypothèses imaginables, on a fini par s'apercevoir que le v. 3, avec sa formule d'introduction, semblait amener une idée nouvelle (Kraetzschmar) : *Et toi,* fils de l'homme, *prends une brique* (v. 1); *et toi, prends* une *mahabat*... Par suite, la plaque de fer pourrait bien n'être ni une pièce de la panoplie de l'assaillant ni une machine de guerre. Ce serait simplement un objet à part, ayant un symbolisme à soi. C'est du reste ce qu'avaient soupçonné les anciens, et saint Jérôme avant tous les autres.

Symbolisme. — Il ne saurait faire de doute. Le siège grossièrement esquissé sur la brique annonce le siège prochain que Jérusalem devra supporter. Mets le siège contre elle (v. 2), disait le Seigneur, tourne-toi contre elle (v. 3), elle sera assiégée et tu l'assiégeras (*ibid.*); et encore : Dispose pour le siège de Jérusalem ton visage et ton bras nu (v. 7).

Quant à la plaque de fer, saint Jérôme y voyait figuré « le *grand courroux* de Dieu, qu'aucune prière ne saurait toucher ni fléchir à la miséricorde [1] ». Pourtant, comme Dieu n'intervient pas directement dans le symbole, cette explication pourrait n'être pas assez immédiate. Pour s'en tenir au texte : « Prends une plaque de fer et place-la comme un mur de fer entre toi et la ville », il est préférable d'y voir le symbole de la rigueur avec laquelle sera mené le siège de Jérusalem.

Des textes précédemment cités il résulte encore que

1. In h. l. Ita Théodoret, C. a Lapide, etc.

le prophète en personne doit jouer le rôle d'assaillant. Il doit le faire, en *tenant son visage et son bras tournés vers la brique symbolique*. On se souvient que Klostermann et ses partisans cherchaient dans cette attitude un indice de rigidité cataleptique. La formule signifie seulement que le prophète doit avoir toujours la brique en face de lui, sans jamais lui tourner le dos.

Au reste, on éprouve quelque peine à se représenter le tableau avant d'avoir pris connaissance du symbole suivant (immobilité). Jusque-là, on n'imaginerait pas le prophète se tenant en face de sa brique, uniquement occupé à la regarder, sous les yeux des visiteurs stupéfaits. Mais, dès que l'on apprend que, durant cette période, il reste douloureusement couché sur le côté, tout s'explique : il n'aura qu'à disposer la brique en face de lui, à dégager son bras des plis de son manteau, et il s'acquittera de son rôle d'assaillant. Il y aura des choses plus difficiles dans sa carrière symbolique.

On a dit parfois (Bertholet, Kraetzschmar) que, dans ce rôle, Ézéchiel tenait directement la place de Jahvé, lequel serait en conséquence le véritable assiégeant, et l'on a voulu découvrir dans cette identification une supériorité de la morale des prophètes sur la morale populaire. Le peuple, dit Bertholet, confondait toujours les destinées de la nation et de son Dieu, tandis que, pour les prophètes, Dieu pouvait parfois prendre parti contre son peuple et le châtier.

Quoi qu'il en soit de ces observations — qui appelleraient bien des réserves — on cherche en vain dans le symbole une expression qui autorise l'identification proposée. Il est infiniment plus simple de dire que le prophète tient la place des Chaldéens, qui doivent bientôt faire le sac de la ville. Dans tous les symboles de ce recueil (IV et V), et même dans tous les autres,

Ézéchiel se distingue de Dieu comme son agent, son instrument, son mandataire ; il ne se confond pas plus avec Jahvé qui l'envoie qu'avec le peuple auprès duquel il est accrédité.

Résumons le symbole :

De même qu'un siège en règle, avec machines de guerre et assaillant, est dressé autour du croquis de Jérusalem,

ainsi la capitale connaîtra bientôt en réalité toutes les rigueurs d'un siège inexorable.

On n'indique pas ici la durée du siège fictif. Mais on peut la conjecturer par le contexte v. 7. Il résulte de ce passage que le prophète doit faire figure d'assaillant autour de la brique symbolique tout le temps que durera son immobilité sur le côté, soit 230 jours, plus de sept mois, d'après les données les plus autorisées.

Pendant toute une demi-année et plus, les exilés de Tell Abib purent donc contempler Ézéchiel, immobile sur un côté, face à la brique sur laquelle étaient gravés les présages des pires malheurs. Jamais peut-être prophète n'avait atteint ce degré poignant d'éloquence, où les discours se taisent pour laisser parler les actes...

4. *L'immobilité sur le côté :* IV, 4-8.

4. Et toi, couche-toi sur le côté gauche et mets-y l'iniquité de la maison d'Israël, durant les jours que tu seras ainsi couché, 'et' tu porteras leur iniquité. 5. Et moi, je t'ai donné les années de leur iniquité pour le nombre des jours 'cent quatre vingt-dix' jours, et tu porteras l'iniquité de la maison d'Israël. 6. Et quand tu auras achevé ces [jours], tu te coucheras de nouveau sur le côté droit, et tu porteras l'iniquité de la maison de Juda quarante jours : je t'ai donné un jour pour une année. 7. Et pour le siège de Jérusalem tu disposeras ta face et ton bras nu, et tu prophétiseras contre elle. 8. Et voici que je t'ai mis des chaînes pour que tu ne puisses changer de côté, jusqu'à ce que tu aies accompli les jours de son siège.

Symbole. — La première question à examiner est celle de la *réalité* du symbole. Il fallait s'attendre qu'en semblable matière il se produisît de nombreuses opinions, et, par exemple, que plusieurs exégètes se prononçassent pour le caractère fictif de la scène. Saint Jérôme, Reuss, Smend, König, Hengstenberg, récemment encore Davidson, Hermann, Cruveilhier [1] ont estimé que l'ordre intimé au prophète était irréalisable et, par suite, devait être regardé comme une pure allégorie. Voici ce qu'écrivait saint Jérôme dans son commentaire d'Osée, où il expliquait métaphoriquement le mariage du prophète et de Gomer : « S'il se trouve quelque *interprète chicaneur* pour ne pas accepter ce que nous avons dit..., qu'il nous explique sa manière d'entendre ce passage d'Ézéchiel, où le prophète reçoit du Seigneur l'ordre de porter les iniquités de la maison d'Israël, c'est-à-dire des dix tribus, et de dormir pendant trois cent quatre-vingt-dix jours couché sur le côté gauche... ; de dormir, dis-je, sans jamais changer de côté ni jamais s'éveiller. Tout au plus, fatigué de sommeil, pouvait-il entr'ouvrir les yeux pour prendre une nourriture répugnante, du pain fait de blé, d'orge, de fèves, de lentilles et de millet et cuit dans les excréments humains. Il est contre nature qu'un homme dorme toujours sur le même côté durant trois cent quatre-vingt-dix jours, » *hoc enim rerum natura non patitur, ut quisquam hominum per trecentos nonaginta dies in uno semper latere dormiat* [2].

A quoi dom Calmet a répondu : « Il n'est nullement impossible qu'un homme demeure enchaîné et couché sur son côté pendant trois cent quatre-vingt-dix

1. *RB.*, 1916, p. 353.
2. *In Os.*, 1, 8, 9.

jours. On a tous les jours des expériences qui en prouvent la possibilité dans les prisonniers, dans divers malades, et dans quelques personnes qui ont l'imagination blessée et qu'on enchaîne, comme des furieux [1] ». Saint Jérôme ne voulait sans doute parler que d'une *impossibilité morale;* or, dans la voie des mortifications et des épreuves, l'expérience montre que l'homme dépasse souvent les limites de l'imaginable. On en a vu maints exemples durant cette grande guerre. Le Seigneur demandait à Ézéchiel une mortification extraordinaire et qui lui coûterait. Ce n'est pas une raison pour qualifier cette prescription d'irréalisable.

D'autres auteurs, tout en admettant la réalité du symbole, croient pouvoir recourir à une explication mitigée. « S'il demeura couché ces trois cent quatre-vingt-dix jours, disent-ils, ce ne fut que pendant les nuits : les jours il vaquait à ses affaires [2]. » M. Vigouroux était bien près de se ranger à cette opinion. « Selon les uns, écrivait-il, le prophète se couche réellement, de la manière indiquée, pendant le temps marqué, en vaquant cependant le jour, pensent plusieurs, à ses occupations ordinaires; selon les autres, tout se passe en vision [3]. »

Cette explication mitigée est encore moins recevable que la précédente. Elle a ceci de curieux que le prophète n'aurait passé que ses nuits dans cette attitude, alors que le texte sacré ne parle précisément que de *jours*. Et puis, qu'y aurait-il de surprenant à ce que le prophète dormît la nuit sur le côté gauche ou sur le

1. *Op. cit.*, p. 33.
2. Opinion résumée par Calmet, qui d'ailleurs la réfute.
3. *Manuel Biblique*, t. II, 13e éd., p. 736, note 1. C'est encore l'hypothèse de Knabenbauer : *In Ez.*, p. 67.

côté droit? Et comment les Juifs auraient-ils pu s'assurer de la réalité du symbole? A moins d'aller déranger le prophète durant son sommeil...

Venons enfin à l'interprétation littérale. C'est celle qui a été toujours le plus en faveur parmi les commentateurs, celle qui rallie aujourd'hui encore les suffrages les plus autorisés. Nommons parmi ses partisans Théodoret, Maldonat, C. a Lapide, Calmet, Le Hir, Klostermann, Bertholet, Kraetzschmar, Crampon, Gautier. Quelques-uns de ces exégètes, il est vrai, recourent à la catalepsie pour expliquer l'immobilité du prophète; mais ils admettent tous qu'il resta effectivement couché sur le côté durant un temps considérable. C'est uniquement ce qu'on doit retenir ici. C'est également ce qui résulte du texte interprété sans violence : *Couche-toi sur le côté gauche, puis sur le côté droit... Je t'ai mis des liens pour que tu ne puisses changer de côté...* De telles formules n'ont-elles pas une signification franchement réaliste? Elles n'ont même de sens qu'à la condition de désigner des faits réellement accomplis. Car cette immobilité, si pénible en raison de sa durée extraordinaire, n'est autre chose — le symbole le dit assez — qu'un châtiment imposé à Ézéchiel pour figurer le châtiment infligé aux deux royaumes d'Israël et de Juda. Il est nécessaire que les faits soient réels, si l'on ne veut pas que le châtiment soit imaginaire. Et quelle efficacité aurait en la circonstance sur les esprits des Juifs une pénitence irréelle? Disons enfin que le symbole de l'immobilité est étroitement lié à d'autres symboles, celui des liens (v. 8), celui de la nourriture rationnée (vv. 10, 11, 16, 17), dont la réalité n'est guère discutable. On ne comprendrait pas qu'un symbole imaginaire fût mêlé à la trame de symboles nettement réalisés.

Combien de temps dura cette pénitence? Le texte original et les versions s'accordent à dire que le prophète devait rester quarante jours sur le côté droit; ils diffèrent sur le chiffre relatif au côté gauche, et, par suite, sur la durée totale du symbole. L'hébreu porte 390 jours pour le côté gauche, ce qui élève à 430 jours la durée totale de l'épreuve. Le texte des Septante est plus compliqué. Nous y lisons : 4. *Et toi, tu te coucheras sur le côté gauche, et tu y mettras les iniquites de la maison d'Israël, suivant le nombre des jours, cent cinquante, que tu seras ainsi couché, et tu prendras leurs iniquités.* 5. *Et moi, je t'ai donné leurs iniquités pour le nombre des jours, cent quatre-vingt-dix jours et tu prendras les iniquités de la maison d'Israël...*

Remarquons d'abord le chiffre du v. 5 : *190 jours.* Quelques anciens, v. gr. Théodoret, et tous les critiques modernes, Cornill, Toy, Bertholet, Kraetzschmar, Davidson, Gautier, le préfèrent à celui de l'hébreu, car ils tiennent le chiffre 390 pour une correction savante issue des écoles rabbiniques. Cornill a établi qu'en suivant la chronologie des rois de Juda depuis le schisme, péché capital des dix tribus, jusqu'à la neuvième année de Sédécias, début du siège de Jérusalem, on trouve juste 390 ans. Ajouté aux 40 années de Juda, cela faisait 430, durée de l'exil égyptien. Cette coïncidence suffirait à rendre suspect le chiffre 390. — On constate en outre que la somme de 430 jours assignée à la pénitence du prophète ne cadre pas avec la chronologie actuelle du livre d'Ézéchiel. Un simple rapprochement de dates met en relief le désaccord. L'épreuve du prophète a sûrement commencé après les révélations de Tell Abib (III, 16), et elle était terminée au moment de la grande vision du temple

de Jérusalem (VIII, 1). Or le message de Tell Abib eut lieu la cinquième année de la captivité, le 12 du quatrième mois (III, 16; cf. I, 1, 3), et l'extase de Jérusalem la sixième année, le 5 du sixième mois; soit, entre les deux dates, un intervalle minimum de 413 jours, en donnant à tous les mois une durée uniforme de 30 jours. Cette somme est toujours inférieure aux 430 jours de la pénitence.

Ainsi se justifie la préférence accordée aux Septante sur l'hébreu.

Pourtant, la plus rapide comparaison entre les versets 4 et 5 des Septante fait prévoir que nous ne sommes pas au terme des difficultés. D'après le v. 5, on croirait que le chiffre 190 concerne uniquement l'immobilité sur le côté gauche. Mais, s'il en est ainsi, le v. 5 contredit le v. 4 où cette période n'a qu'une durée de 150 jours. Si bien qu'on ne sait bientôt qui croire. — En reprenant l'étude de ce passage, on découvre néanmoins que le chiffre 150 du v. 4 est une glose sans correspondant dans le texte hébreu. Les critiques en conviennent; cependant, certains d'entre eux, Bertholet, Kraetzschmar — à la suite de Théodoret [1] — retiennent cette indication et prennent le chiffre 190 pour la somme des 150 jours d'Israël et des 40 de Juda. Mais ils ne suppriment pas la contradiction entre les deux parties du même v. 5. — A tout prendre, il semble préférable d'élaguer du v. 4 le chiffre 150 comme une glose inconsistante, en considérant 190 comme la durée de la première phase de l'épreuve (immobilité sur le côté gauche). Avec les 40 jours de la seconde phase, nous arrivons à 230 jours pour la durée du symbole complet [2].

1. *P. G.*, Col. 856.
2. Ita Gautier, *op. cit.*, p. 429.

Ezéchiel serait donc resté 190 jours sur le côté gauche et 40 sur le côté droit.

Que fait-il ainsi couché? Quel est le but de cette pénible immobilité? Il nous l'apprend lui-même : il *porte* tour à tour *l'iniquité* de la maison de Juda et celle de la maison d'Israël. La formule originale : *porter l'iniquité* (נשׂא עון) signifie tantôt *enlever, effacer, pardonner les péchés,* tantôt *en porter la peine, en subir le châtiment.* Il est évident que ce dernier sens est le seul qui convienne en cet endroit. Ézéchiel porte la peine, subit le châtiment mérité par les iniquités des douze tribus. Mais qu'on ne s'y méprenne pas. Ses souffrances n'ont rien de commun avec celles du serviteur de Jahvé, dans la seconde partie d'Isaïe; ce ne sont pas des expiations vicaires; Ézéchiel ne tient pas la place de son peuple. La pénitence qu'il subit n'abrégera pas le châtiment réservé aux Juifs coupables [1]; elle est purement prophétique et symbolique, nullement expiatoire.

Il est décidé qu'un jour de cette épreuve subie par le prophète correspond à une année du châtiment que doit supporter le peuple. 190 jours correspondent ainsi à 190 ans, et 40 jours à 40 ans.

On s'est demandé pourquoi le côté gauche a été réservé à Israël et le côté droit à Juda. Il se pourrait qu'il n'y eût là qu'une question de dignité et de préséance, la droite étant considérée, même en Orient, comme la place d'honneur. Mais il est encore plus probable que la gauche désigne simplement le nord,

1. Contrairement à ce que dit M. Vigouroux : « Afin de montrer combien les péchés du peuple sont grands et nombreux, le prophète reçoit l'ordre de se coucher 390 jours sur le côté gauche... ; il obtiendra ainsi une diminution de châtiment pour ses frères » (*Manuel Biblique*, t. II, p. 736; la même explication est reproduite dans les annotations de la *Sainte Bible polyglotte*).

par conséquent Israël, et la droite le sud, par conséquent Juda. On se souvient que les Sémites, pour s'orienter, se tournent vers l'est, qui est ainsi devant, le nord étant à gauche, le sud à droite et l'ouest derrière.

Symbolisme. — Quelle est la signification et la portée des chiffres qui figurent dans le symbole? Rien n'est plus malaisé que de fournir une réponse pleinement satisfaisante. Comme il arrive presque toujours lorsque la Bible comporte des calculs de ce genre, le désaccord est complet parmi les exégètes. On a essayé de toutes les hypothèses; toutes les solutions ont eu des partisans convaincus, et il serait parfaitement fastidieux pour le lecteur de parcourir le relevé complet de ces systèmes. Contentons-nous d'indiquer la marche générale des calculs les plus remarquables.

Les solutions proposées dépendent manifestement des chiffres adoptés pour la durée de l'épreuve. Les auteurs qui ont porté à 430 jours la pénitence du prophète font commencer le châtiment d'Israël soit à la première déportation opérée par Téglathphalasar (saint Jérôme), soit à la chute de Samarie (Calmet). L'embarras de ces auteurs, déjà considérable à ce point de départ, augmente encore lorsqu'ils doivent marquer le point d'arrivée, car ils regardent le chiffre total comme une donnée historique qui a dû se réaliser exactement en son temps. En outre, on a déjà vu que cette solution pèche par la base, la leçon 430 jours n'étant pas recevable.

Les exégètes qui fixent l'immobilité à 190 jours ont la tâche en apparence plus facile. Les 150 ans d'Israël correspondraient en nombre rond à l'intervalle qui sépara la chute de Samarie (722) de la ruine

de Jérusalem (587), intervalle qui n'aurait été rigoureusement que de 135 ans. Quant aux 40 années de Juda, elles rappelleraient les 40 ans de pérégrination au désert, les 40 jours de jeûne d'Élie, ou simplement la durée normale d'une génération[1].

Les objections qu'on peut élever contre ce système sont nombreuses et pressantes. —1. Outre l'imprécision considérable des chiffres, le symbole d'Israël aurait un caractère purement rétroactif. Au moment où le prophète recevait l'ordre de se coucher sur le côté, soit vers 592, la pénitence de 150 ans, qui devait se terminer en 587, touchait à sa fin. Quel avantage y avait-il à infliger à Ézéchiel une si rude pénitence, pour rappeler à Israël qu'il souffrait depuis un siècle et demi? On aurait pu sans doute supputer à meilleur compte les années écoulées... Cette observation paraît d'autant plus forte que tous les autres symboles de ce recueil sont prophétiques et regardent l'avenir : le mutisme et les cordes, la brique et la poêle, la nourriture abjecte et le pain rationné, les cheveux partagés. Il serait surprenant que seul, le symbole actuel fît exception en visant le passé. — 2. D'ailleurs, quelle raison pouvait avoir le prophète de considérer le châtiment d'Israël comme terminé en 587, à la chute de Jérusalem? Son exil ne continuait pas moins; son malheur serait même aggravé par la ruine des derniers restes du peuple choisi. — 3. Si les partisans des 190 jours n'ont pas encore justifié le chiffre relatif à la première phase de la pénitence, ils n'ont pas davantage expliqué l'apparente contradiction qu'on relève entre Ézéchiel et Jérémie au sujet de la seconde phase. Ézéchiel n'a-t-il pas fixé à 40 ans le châtiment

1. Ita Bertholet, 26, Kraetzschmar, 48, etc.

de Juda que Jérémie avait annoncé devoir être de 70 ans? Kraetzschmar, qui signale la difficulté, l'écarte d'une manière très leste. Le prophète, dit-il en résumé, aurait commencé par subir passivement sa deuxième attaque d'hémiplégie qui dura juste quarante jours; après quoi, il chercha quel pouvait bien être le sens de cette épreuve, semblable à Osée qui, malheureux dans son mariage, se consolait en cherchant la signification symbolique de ses disgrâces domestiques. — Plus que tous les raisonnements, cette hypothèse montre le vice du système.

Si l'on admet que la durée de l'épreuve fut de 230 jours, 190 pour Israël et 40 pour Juda, voici l'explication la plus probable qu'on puisse donner de ces chiffres. Les 190 jours d'Israël correspondent à la période qui va de la ruine de Samarie (722) à la fin de l'exil (538)[1]. L'écart entre les 190 ans théoriques et les 184 ou 186 années de l'histoire n'est pas appréciable[2]. — Comment Ézéchiel pouvait-il prévoir cette durée avec une telle précision relative? Si l'on ne tient pas à faire intervenir une révélation spéciale — laquelle est toujours possible — il suffit de constater que 190 n'est que la somme des 120 années écoulées entre 722 et 605 (nombre rond) et des 70 années prédites à cette date par Jérémie. — Quant aux 40 années de Juda, tous les auteurs — à quelques exceptions près — s'accordent à dire qu'il faut les entendre d'une manière symbolique : quarante était pour les Sémites un nombre parfait qui rappelait les 40 années du désert, les 40 jours de jeûne du

1. L'édit de Cyrus autorisait indistinctement tous ceux «du peuple de Jahvé» à rentrer à Jérusalem pour y bâtir une maison à Jahvé.

2. C'est un fait que les chiffres en apparence les plus précis de la Bible — y compris les 70 années de Jérémie — doivent souvent s'entendre avec une certaine latitude.

prophète Élie. Ézéchiel a pu avoir ses raisons pour préférer au chiffre *historique* 70 indiqué naguère par Jérémie, le chiffre *symbolique* 40, qui passait pour représenter la perfection de la pénitence[1]. — J'avoue que cette explication ne satisfait pas entièrement notre curiosité, mais on se souviendra que ce désir est également frustré dans les systèmes de 430 et de 190 jours.

On aura observé que, dans le système ici préféré, les 190 années d'Israël coïncident partiellement avec les 40 années de Juda. Il ne semble pas qu'on puisse y découvrir une objection sérieuse contre la combinaison proposée. Sans doute, pour Ézéchiel, les 40 jours de pénitence ne se confondent nullement avec les 190 qui les précédèrent. Mais les iniquités de Juda étaient aussi fort distinctes de celles d'Israël, de même que les années de pénitence étaient accomplies respectivement par les coupables. — Au reste, on aurait tort d'insister sur la *somme* de 190 et de 40 (on en dirait autant de la somme de 390 et de 40), car, ni dans l'hébreu ni dans les Septante, le prophète ne fait cette addition : c'est une preuve qu'il ne s'y intéressait pas et qu'il n'avait pas l'intention de lui attribuer un symbolisme spécial.

Résumons maintenant le symbole, par lequel les souffrances d'Ézéchiel présagent les châtiments qui atteignent ou atteindront encore les royaumes d'Israël et de Juda.

De même que le prophète doit rester 190 jours immobile sur le côté gauche,

(1) S'il est vrai qu'Ézéchiel eût déjà tenu compte des 70 années de Jérémie dans l'estimation des 190 jours, il n'y avait pas d'inconvénient à envisager la pénitence de Juda sous un autre aspect, moins historique que symbolique.

Israël portera la peine de ses iniquités durant une période de 190 ans;

et de même que le prophète doit rester 40 jours sur le côté droit,

Juda portera la peine de ses crimes durant une période symbolique de 40 ans.

Avant de quitter ce symbole, admirons la complexité des scènes muettes qui se déroulent sous nos yeux. Comme dans les pièces de théâtre où un même personnage est contraint de jouer plusieurs rôles, Ézéchiel cumule plusieurs fonctions; et, ce qu'il y a de surprenant, c'est qu'il les réalise toutes à la fois, sans proférer une parole, par le jeu divers de ses attitudes. Il dessine sur la brique le croquis d'un siège, il remplit en personne l'office d'assiégeant par le port de sa tête et le geste de son bras; le rationnement de sa nourriture prophétise la famine qui menace les assiégés, pendant que la position de son corps figure la destinée qui attend les habitants de la ville détruite.

Cette complexité aurait pu gêner toute autre personne qu'Ézéchiel. Le prophète y pliait avec aisance les états de son âme et les attitudes de son corps.

Elle pourrait aussi embarrasser l'exégète peu habitué à des coïncidences pour le moins hétérogènes. Est-ce pour nous prémunir contre un mouvement de surprise qu'Ézéchiel a joint les vv. 7 et 8 au symbole de l'immobilité? Par là, il nous rappelait que, couché sur le côté, il menaçait encore du bras et du visage la ville assiégée, et qu'il devait attendre en toute patience la fin de son épreuve symbolique.

5. *La nourriture rationnée :* IV, 9ᵇ (?), 10, 11, 16, 17.

9ᵇ. [*Durant les jours que tu seras couché sur le côté...,? jours, tu la mangeras.*] 10. Et ta nourriture, tu la mangeras au poids, vingt sicles par jour; tu la mangeras d'un jour à un autre jour. 11. Et l'eau, tu la boiras à la ration, un sixième de hin; d'un jour à un autre jour, tu la boiras. 16. Et il me dit : Fils de l'homme, voici que je vais briser le bâton du pain à Jérusalem, et ils mangeront le pain au poids et dans l'angoisse, et ils boiront l'eau à la ration et dans l'épouvante, 17. afin qu'ils manquent de pain et d'eau, qu'ils dépérissent les uns et les autres et qu'ils se consument à cause de leurs iniquités.

Symbole. — Les questions de critique débattues au § 2 du présent chapitre nous facilitent l'étude de ce symbole. On a déjà dit que le v. 9ᵇ, s'il n'appartient pas au symbole de la nourriture rationnée, n'est qu'une glose destinée à rattacher le symbole du pain composite à ce qui précède. De toute manière, il semble qu'il y ait une lacune après le mot *côté,* et que le chiffre qui accompagne le mot *jours* soit corrompu.

On a exposé aussi les raisons pour lesquelles les vv. 16 et 17 doivent se joindre aux vv. 10 et 11, dont ils constituent l'explication.

On ne s'attardera pas à établir la réalité du symbole, contre laquelle du reste il n'y a pas d'objection spéciale. Le rationnement de la nourriture doit être de quelque durée (vingt sicles *par jour, d'un jour à un autre jour,* etc.); peut-être même doit-il se prolonger autant que l'épreuve de l'immobilité. Un tel jeûne n'a de sens que s'il est réellement pratiqué.

Voici en quoi consiste cette nouvelle pénitence. Le prophète doit sévèrement rationner sa pitance quotidienne : pour sa nourriture, il ne dépassera pas vingt sicles; pour sa boisson, un sixième de hin. Le sicle valant 16 gr., 20 sicles représentent 327 gr., environ

la moitié de la nourriture normale d'un homme. Comme, pendant ce temps, le prophète devait garder un repos absolu, il n'était sans doute pas aussi éprouvé par cette abstinence que s'il eût vaqué à ses affaires ordinaires. Il devait néanmoins sentir l'aiguillon de la faim, et la continuité des privations ne pouvait qu'ajouter au tourment de l'abstinence.

La mortification n'était pas moindre sur le chapitre de la boisson. Le hin était la moitié du séah et le sixième du bath, lequel valait, comme l'épha, environ 38 litres. Le sixième du hin représentait donc environ la capacité d'un litre, boisson également insuffisante pour un Oriental, habitant des pays chauds.

Symbolisme. — Il se trouve clairement expliqué aux vv. 16 et 17. Dieu s'apprête à briser dans Jérusalem le « bâton du pain », c'est-à-dire le pain qui soutient la vie comme le bâton soutient le voyageur. Le pain et l'eau seront bientôt parcimonieusement rationnés, au point que les habitants seront réduits à un état de langueur et de prostration, allant même jusqu'à la mort. Le symbole se ramène aux deux termes de la comparaison suivante :

De même qu'Ézéchiel doit se soumettre, durant une longue période, à un régime de nourriture et de boisson sévèrement rationnées,

ainsi les habitants de Jérusalem seront bientôt soumis à toutes les souffrances de la faim et de la soif.

Le symbole ne précise ni la cause ni l'époque de ces malheurs. Mais, à la lumière des symboles précédents, il est aisé de comprendre qu'il s'agit encore du siège de Jérusalem et de la famine qui doit l'accompagner.

C'est ainsi que tous les symboles de ce chapitre s'éclairent les uns les autres avec une acuité menaçante.

Les malheurs se joignent aux malheurs, les souffrances aux souffrances : c'est la course effrénée aux pires catastrophes.

6. *Le pain composite :* IV, 9.

Et toi, prends du froment, de l'orge, des fèves, des lentilles, du millet et de l'épeautre ; mets-les dans le même vase et fais-t'en du pain.

Symbole. — Les nombreuses remarques qu'appelle ce fragment de symbole ont été présentées au § 2. Il a été établi qu'il n'occupe pas actuellement la place qui lui avait été assignée par le prophète ; qu'il n'appartient même pas à la période d'immobilité stricte à laquelle Ézéchiel a été voué plusieurs mois durant ; qu'il a été sans doute réalisé après le symbole de l'immobilité, pendant les années de mutisme ; enfin, qu'il a été inséré à cette place par un scribe qui a cru bien faire de mettre le pain composite à côté du pain rationné.

Dans l'état actuel du texte, nous ne savons si le prophète dut préparer son pain un ou plusieurs jours avec ces substances hétérogènes.

Symbolisme. — On a dit également que ce pain fait d'éléments hétérogènes était moins un symbole de *famine* qu'un symbole d'*impureté légale*. Le législateur n'avait sans doute pas prohibé une telle nourriture — comment aurait-il pu en prévoir l'usage ? — mais il est facile de se rendre compte qu'elle était contraire, sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la loi. Puisqu'il était interdit de confier à un champ deux semences hétérogènes, de confectionner un habit avec deux sortes de drap, voire d'atteler à une même charrue un âne et un bœuf, une conscience délicate ne devait pas hésiter à

répudier un pain composé de six farines différentes.

Cette interprétation, de date assez récente, semble destinée à rallier tous les suffrages.

Il est à croire qu'elle était originairement exprimée dans l'application du symbole, qui a malheureusement disparu et dont il ne reste pas de trace parmi les versets bouleversés de cette fin de chapitre.

Néanmoins, il n'est pas trop malaisé de la reconstituer par analogie avec le symbole de la nourriture souillée (v. 13). Comme ce dernier, le symbole du pain composite concerne la période de l'exil et prédit aux Juifs qu'ils auront à manger le pain impur des gentils. Il pourrait s'énoncer en ces termes :

De même que le prophète est invité à manger un pain fait de substances hétérogènes,

ainsi les Juifs exilés auront à manger le pain impur des gentils.

On ne sait si Ézéchiel protesta contre cet ordre et si le Seigneur fit droit à sa réclamation. Il suffisait que ces paroles fussent répétées au peuple pour frapper vivement tous les esprits, précisément parce que le symbole était, en matière d'impureté légale, une exagération énorme, une *charge*.

7. *La galette souillée :* IV, 12-15.

12. Et une galette d'orge tu mangeras, et tu la feras cuire avec des excréments humains sous leurs yeux. 13. Et Jahvé dit C'est ainsi que les Israélites mangeront leur pain souillé parmi les nations où je les chasserai. 14. Et je dis : Ah ! Seigneur Jahvé, jamais je ne me suis souillé ; je n'ai jamais mangé de bête morte ou déchirée depuis mon enfance jusqu'à ce jour, et jamais viande impure n'est entrée dans ma bouche. 15. Et il me dit : Vois, je te permets la bouse de vache au lieu des excréments humains : tu feras ton pain là-dessus.

Symbole.—Si jamais symbole porte en soi des marques

intrinsèques d'historicité, c'est bien celui-ci. M. Gautier écrit avec raison : « Sa boisson (du prophète) sera réglée ainsi que sa nourriture, et celle-ci préparée dans des conditions répugnantes. Sur ce dernier point toutefois, le prophète obtient un adoucissement. Ce détail constitue, à côté d'autres motifs, un argument en faveur de ceux qui croient, comme c'est mon cas, à l'accomplissement réel des actes symboliques par les prophètes en général et par Ézéchiel en particulier [1]. »

Nous avons dit au § 2 de cette étude pourquoi, à l'encontre de la plupart des auteurs, nous estimions que l'ordre divin visait un seul cas déterminé, une galette d'orge à cuire un jour dans des conditions spéciales, et non une série de préparations culinaires. Sur les instances du prophète, Jahvé modifia ses ordres. Même avec les adoucissements accordés, Ézéchiel n'eut à les exécuter qu'une seule fois. Le symbole était de ceux dont on n'oublie pas les leçons. Il n'était pas nécessaire de le renouveler. Il ne le fut pas.

On connaît les fades plaisanteries du XVIII[e] siècle sur le déjeuner et les confitures d'Ézéchiel. En voulant faire de l'esprit, Voltaire commettait un épais contresens. Le texte original ne contient nullement l'invitation saugrenue qu'y découvrait le trop célèbre philosophe ; il dit seulement : *Tu feras cuire la galette d'orge avec des excréments* [2].

Les exégètes ont, depuis longtemps, reconstitué le cadre historique de la scène. En Orient, où le bois a toujours été rare, les gens du peuple utilisent les excré-

1. *Op. cit.* p. 429.

2. Il est vrai que, sur ce point, la traduction de la Vulgate elle-même gagnerait à être améliorée, puisqu'elle porte : Et stercore quod egreditur de homine, *operies* illud in oculis eorum. Le pain ne doit pas être *recouvert* d'immondices, une fois cuit, il doit être cuit avec ce combustible.

ments de vache et surtout de chameau. De nos jours encore, en Palestine, on voit les fillettes se hâter sur les routes poudreuses, après le passage des caravanes, pour recueillir dans leurs coüffes le précieux combustible. Celui-ci est étendu sur le devant de la maison, au soleil ; après quelques jours, quand il est bien desséché, il sert à la cuisson des galettes matinales, au four domestique. La farine pétrie, les galettes sont déposées, toutes rondes et toutes blanches, sur un lit de combustible allumé, et soigneusement recouvertes de cendres chaudes ; au moment voulu, elles sont retournées, et bientôt elles sont cuites à point, bien appétissantes avec leur croûte dorée, boursouflée de petites poches noires.

Or voici que le Seigneur exigeait d'Ézéchiel qu'il remplaçât la bouse par des excréments humains, et cela aux yeux de tous, au su de tout le monde. Au sentiment de répugnance naturelle s'ajoutait la répulsion pour l'impureté légale, qui était spécifiée dans les ordonnances du Deutéronome (XXIII, 12-14). De là, le cri de protestation d'Ézéchiel, qui rappelle celui de saint Pierre, lorsque, dans sa vision de Jaffa, il se sentit invité à manger la viande d'animaux impurs (Act., x, 14). Depuis son enfance jusqu'à ce jour, le prophète n'avait pas enfreint une seule fois les prescriptions divines sur les aliments. Cette fidélité ne méritait-elle point quelques égards?

La répulsion d'Ézéchiel était si profonde et si vive que Jahvé consentit à tempérer la rigueur de son ordre. « Vois, lui dit-il, j'autorise la bouse de vache au lieu des excréments humains. » Cette fois, l'ordre divin ne contenait rien d'inacceptable ; car, quoi qu'en dise Bertholet [1], il ne semble pas que le fumier des animaux

1. *Op cit.*, p. 29..

fût regardé chez les Juifs comme une chose impure ; il est au contraire probable que les Hébreux, au désert et même en Palestine, durent l'utiliser pour leurs préparations culinaires. Le prophète était réduit simplement à la condition des pauvres gens qui ne peuvent se procurer un combustible plus noble.

Symbolisme. — Il figure à la suite du symbole : « Tu la feras cuire avec des excréments humains... *C'est ainsi que les Israélites mangeront leur pain souillé parmi les nations où je les chasserai.* » Il est visible que l'accent est sur l'adjectif *souillé*.

De même que le prophète reçoit l'ordre de manger un pain impur,

ainsi les Israélites auront à manger des aliments impurs parmi les nations où ils seront bientôt dispersés.

Il est vrai, Dieu revint sur sa première injonction et le prophète n'eut pas à manger de ce pain souillé. Est-ce à dire que le symbolisme ait été modifié et que la menace du pain d'exil ait été écartée ? Nullement, car la valeur sémantique dépendait du symbole tel qu'il avait d'abord été proposé, non du symbole tel qu'il fut réalisé. Le deuxième mode de cuisson ne possède aucune signification particulière ; ce n'est qu'un adoucissement accordé aux instances du prophète ; seul le premier mode, quoique non réalisé, a un symbolisme, et c'est le symbolisme initial. Pour tenir compte de cette nuance, on n'a qu'à retoucher légèrement la formule précédente et dire :

De même que le prophète avait d'abord reçu l'ordre de manger une nourriture impure,

ainsi les Juifs auront à manger parmi les gentils des aliments souillés.

Certains auteurs ont pensé que le symbole avait pour but d'annoncer la disette de tout autre combustible, par où il se rapporterait encore au siège de Jérusalem. M. Vigouroux écrit à la suite de C. a Lapide : « Pour marquer la disette qui désolera Jérusalem assiégée et la pénurie de combustible dont elle aura à souffrir, Dieu commande à Ézéchiel de se nourrir avec très peu de nourriture et de la faire cuire à l'aide d'excréments humains desséchés[1]. » Mais puisque Dieu autorise ensuite le fumier d'animaux, c'est donc que celui-ci ne faisait pas défaut. Cette erreur d'interprétation vient de ce que le symbole de la nourriture impure n'a pas été distingué du symbole de la nourriture rationnée, et que l'un et l'autre ont été considérés comme se rapportant au siège de Jérusalem. En réalité, le symbole du pain souillé appartient au cycle de l'exil et présage les calamités qui suivront les Juifs hors de leur malheureuse patrie.

8. *Les cheveux du prophète :* v.

1. Et toi, fils de l'homme, prends une lame affilée, prends-la 'en guise de' rasoir de barbier, fais-la passer sur ta tête et ta barbe; prends aussi la balance à peser, et fais-en plusieurs parts. 2. Tu en brûleras un tiers au feu, au milieu de la ville, lorsque seront accomplis les jours du siège; tu en prendras un tiers que tu frapperas de l'épée tout autour de la ville; quant à l'autre tiers, tu le disperseras au vent et je tirerai l'épée derrière eux. 3. *Tu en prendras un tout petit peu et tu le serreras dans l'aile* [*de ton manteau*]. 4. *Tu en prendras encore et tu le jetteras au feu et le brûleras. Et tu diras à toute la maison d'Israël...*

Après un long discours extrasymbolique (vv. 5-11) où il expose les raisons de son mécontentement contre Jérusalem, Jahvé continue :

1. *Op. cit.*, p. 736.

12. *Un tiers de ses habitants périra par la peste et sera consumé par la famine dans son sein, un autre tiers tombera sous le glaive autour de toi ; quant au dernier tiers, je le disperserai à tout vent, et je tirerai l'épée derrière lui.*

Le chapitre s'achève sur de terribles menaces de famine, de peste et de guerre.

Symbole. — On n'a pas élevé d'objections spéciales contre la réalité de ce symbole. Aussi bien le Seigneur précise-t-il l'époque de sa réalisation. Ézéchiel devra exécuter les ordres reçus dès qu'il aura terminé les 230 jours de siège et d'immobilité, sans doute lorsque, dégagé de ses *liens* et de sa pénitence, il aura recouvré sa liberté d'action (v. 2). C'est alors qu'il devra se raser et partager son poil d'après les instructions divines.

Je ne sais comment dom Calmet s'est imaginé que le prophète devait se raser avant l'ouverture du siège symbolique et détruire chaque jour une part de ses cheveux. « . . . A mesure que les jours de ce siège figuratif s'accompliront. Vous ne brûlerez pas tous ces cheveux à la fois, mais par parties[1]. » Le texte original est formel en sens contraire : le prophète devra brûler le même jour le tiers qui doit être livré aux flammes, et cela « à la fin des jours du siège ». Nul doute qu'il ne réalise d'une manière analogue le reste de son programme.

Les ordres transmis possèdent une clarté qui se passe de commentaire. Ézéchiel doit diviser ses cheveux en *trois parties*. Les Septante, il est vrai, parlent de *quatre parties ;* mais leur texte témoigne d'un visible embarras, puisque, au lieu d'identifier la quatrième partie avec le petit reste caché dans le manteau, comme on s'y attendrait, ils l'en distinguent, en lui assignant le même mode de destruction qu'à la première partie. Les trois

1. In h. l., p. 38, 39.

tiers de l'hébreu sont donc à préférer aux quatre quarts des Septante. — Le premier tiers doit être brûlé sur la brique qui représente Jérusalem ; le deuxième, frappé de l'épée tout autour du même croquis ; le dernier, jeté au vent, à l'exception d'une petite quantité que le prophète serrera dans un coin de son manteau [1]. Encore est-il qu'une partie de ce reste sera brûlée à son tour.

Ici le texte comporte une difficulté d'interprétation. Nous lisons dans l'hébreu : *De lui un feu sortira pour toute la maison d'Israël.* On est surpris de ne pas trouver au début de la phrase le *vav* copulatif. En outre, à quoi se rapporte le pronom *lui* (*de lui* sortira)? Au feu dont il vient d'être question? Mais, à quelques exceptions près, le feu est toujours du féminin en hébreu. Et puis, en quel sens entendre ce feu? Avec les anciens, saint Jérôme, Théodoret, Maldonat, C. a Lapide, Calmet, et les modernes, Bertholet, Kraetzschmar, Davidson, Crampon, dans le sens de nouvelles calamités qui doivent atteindre les Juifs sous Godolias ou sous les Machabées? Ou bien, dans le sens d'une purification spirituelle tendant à la sanctification de ce petit reste, avec quelques modernes, tels que Keil, etc. [2] ?

A ce dernier sentiment on objecte avec raison que, dans les contextes prophétiques, le feu s'entend toujours de châtiments et de malheurs. Le premier sentiment contredit aussi l'enseignement général des prophètes (Isaïe, Jérémie, Ézéchiel), pour qui le *reste*, échappé à la destruction de Juda, doit être l'objet des plus abondantes bénédictions du ciel.

Avec la plupart des critiques modernes, Cornill,

1. C'est dans un coin de leur keffieh ou de leur abay que les Arabes cachent encore leurs objets précieux : argent, monnaies antiques à vendre aux étrangers...

2. Cité par Trochon, in h. l.

Toy, Bertholet, Rothstein (contre Kraetzschmar), il semble que cette fin du v. 4, si bizarre, doive être regardée comme une glose [1]. De la traduction des Septante on ne retiendra non plus que les mots : *Et tu diras* à toute la maison d'Israël.

Suspect, le début du v. 4 l'est également et pour la même raison, puisqu'il annonce de terribles malheurs au reste privilégié. Il faut ajouter que le v. 3 n'est pas davantage à l'abri de tout soupçon pour un double motif. 1. Il est surprenant qu'après avoir reçu l'ordre de jeter au vent la troisième partie de ses cheveux, le prophète doive en recueillir une certaine quantité. S'il les a déjà dispersés, comment aller les ramasser? S'il ne les a pas dispersés, pourquoi ne pas dire franchement qu'il a fait quatre parts de ses cheveux? — 2. Si le prophète est l'auteur de ce verset, il est très surprenant qu'il ne revienne pas ensuite, dans son application (v. 12), sur cette portion intéressante de sa chevelure. Qu'on lise attentivement ce v. 12, on verra qu'il ne parle explicitement que des événements représentés par les trois parts des cheveux : ceux qui furent brûlés, frappés de l'épée et jetés au vent. Si Ézéchiel avait voulu insister sur le reste échappé au désastre, n'aurait-il pas dû le spécifier en cet endroit? L'omission relevée dans une application symbolique est toujours un indice du peu de valeur attachée aux détails omis. Mais alors, pourquoi parler au v. 3 des cheveux réservés? Que deviennent-ils? Qu'en fait le prophète? On satisfait à toutes ces difficultés en répondant que le v. 3, expression fidèle de la doctrine d'Ézéchiel, a été inséré en cet endroit par un scribe trop diligent.

1. La glose aura été insérée par un scribe désireux d'attirer l'attention sur les malheurs qui atteignirent encore les Juifs de Palestine sous Godolias et dans la suite.

En résumé, le v. 4 se présente comme une glose ; et il faut en dire autant du v. 3. Seul de tous les critiques modernes, M. Hermann paraît avoir entrevu ce résultat, bien qu'il n'ait pas motivé ses conclusions.

Symbolisme. — Il n'offre pas la moindre difficulté. Les cheveux brûlés sur la brique représentent les Hiérosolymites qui mourront de la peste ou de la faim pendant le siège ; les cheveux frappés de l'épée, ceux qui périront sous le glaive des Chaldéens ; les cheveux jetés au vent, ceux qui seront emmenés en captivité.

Tout le symbole se ramène aux deux termes de la comparaison suivante :

De même que le prophète doit brûler une partie de ses cheveux sur la brique figurative, en frapper une deuxième partie du glaive et en disperser au vent le dernier tiers,

ainsi, des habitants de Jérusalem, une partie périra, dans la ville même, de la peste ou de la faim, une deuxième partie succombera sous le glaive, et le reste sera emmené en exil.

Tel est le premier cycle des symboles d'Ézéchiel. Si on les embrasse d'un regard, on s'aperçoit qu'ils tendent tous au même but et qu'ils se complètent les uns les autres.

Le mutisme est d'ordre général et marque que le prophète n'est plus à la disposition des Juifs obstinés pour répondre à leurs questions indiscrètes.

L'immobilité qui le cloue dans sa maison le met mieux en état d'assurer la réalisation des symboles suivants.

Le dessin tracé sur la brique représente le siège prochain de la ville ; le prophète lui-même, le bras nu et le visage tournés vers le croquis, joue le rôle des assiégeants.

La pénible posture qu'il doit garder sur le côté gauche et sur le côté droit, annonce les châtiments réservés à Israël et à Juda.

La portion congrue à laquelle il est réduit durant cette période de pénitence présage la famine qui va s'ajouter aux horreurs du siège.

Le mode humiliant de cuisson qui lui est d'abord prescrit annonce les impuretés légales que les Juifs dispersés contracteront au contact des gentils.

Enfin, le sort qui advient à la chevelure du prophète indique clairement le sort qui attend les Hiérosolymites coupables.

Autant de symboles, autant de malheurs! Et de quelle sombre éloquence ne devaient pas être investis ces symboles muets!

On pourra seulement être étonné de n'y pas rencontrer un mot de miséricorde, à l'exception de v. 3, qui n'est sans doute pas authentique. Mais il ne faut pas s'attendre à trouver tout dans tout. Les symboles de ce recueil sont exclusivement comminatoires. Ailleurs, Ézéchiel reprendra l'annonce miséricordieuse des faveurs que Jahvé réserve au reste d'Israël, revenu de l'exil.

> Mais je laisserai un reste,
> Des réchappés du glaive parmi les nations,
> Quand vous serez dispersés en divers pays.
> Et vos réchappés se souviendront de moi...
> (VI, 8, 9; cf. XII, 16.)

9. *Le bagage d'exilé :* XII, 3-16.

3. Et toi, fils de l'homme, fais-toi un bagage d'exilé [ ], de jour, à leurs yeux; tu émigreras d'un lieu dans un autre lieu à leurs yeux; peut-être verront-ils qu'ils sont une maison rebelle. 4. Tu sortiras tes bagages comme les bagages d'un exilé, de jour, à leurs yeux, *et toi, tu sortiras le soir, à leurs yeux, comme on sort pour l'exil* (glose?) 5. A leurs yeux, perce la muraille :

tu sortiras par là. 6. A leurs yeux tu 'seras porté sur les épaules' et tu sortiras dans l'obscurité; tu voileras ton visage et tu ne verras pas la terre, car j'ai fait de toi un signe pour la maison d'Israël. 7. Et je fis comme j'en avais reçu l'ordre; je sortis de jour mes bagages, comme les bagages d'un exilé; et, le soir, je perçai la muraille de mes mains; et je 'sortis' dans l'obscurité, 'je fus porté sur les épaules' à leurs yeux.

8. Et la parole de Jahvé me fut adressée au matin : 8. La maison d'Israël, la maison rebelle, ne t'a-t-elle pas dit : Que fais-tu? 9. Dis-leur : 10. Ainsi parle le Seigneur Jahvé : Cette charge est 'pour' le prince qui est à Jérusalem et pour toute la maison d'Israël qui est au milieu d'eux. Dis :

11. Je suis pour vous un signe;
Comme j'ai fait, il vous sera fait :
Vous irez en exil, en captivité.
12. Le prince qui est au milieu de vous
'Sera porté sur les épaules',
Et dans l'obscurité il sortira par le mur
Qu'il 'a percé' pour sortir,
Et il se voilera le visage,
Pour ne point voir de ses yeux la terre.
13. Et j'étendrai mon filet sur lui,
Et il sera pris dans mes rets;
Et je l'emmènerai à Babylone, au pays des Chaldéens.
Et il ne la verra pas et c'est là qu'il mourra.
14. Et ceux qui l'entourent,
Ses gardes et ses partisans,
Je les disperserai à tout vent.
Je dégainerai l'épée derrière eux...

Symbole. — Sous des dehors pittoresques, ce tableau cache de sérieuses difficultés. Ce n'est pas qu'on en conteste sérieusement la réalité. Si Davidson parle encore d'*artifice littéraire*, et si Hermann hésite, d'autres exégètes en plus grand nombre, parmi les anciens et les modernes, prennent à bon droit le symbole pour un fait réel.

L'accord est loin d'être aussi complet sur l'authenticité, la nature, la signification du récit.

La question d'authenticité a été soulevée par Kraetzschmar. A son avis, le symbole primitif ne présageait que l'exil du peuple, lequel était figuré par la sortie

de la brèche. Ce n'est qu'à une époque ultérieure qu'on en fit une application particulière à Sédécias, lorsque l'événement eut révélé la curieuse coïncidence de son exode avec les détails du tableau. L'application se fit aisément par l'insertion du v. 6[b] (tu te voileras le visage et ne verras pas la terre), ainsi que par celle des vv. 12-14 [1].

Hermann a naguère donné son suffrage à l'opinion de Kraetzschmar; il est convaincu lui aussi que le symbole primitif ne visait que les malheurs du peuple et que les versets relatifs à Sédécias ont été ajoutés après 586. Cependant, Hermann ne va pas jusqu'à dénier à Ézéchiel la paternité des versets ajoutés. « Le texte entier, conclut-il, nous est un exemple de la manière dont Ézéchiel retravaillait après coup ses morceaux [2]. »

Cette fois, rien n'autorise les conjectures des critiques allemands. Kraetzschmar allègue comme raison que les prophètes n'ont pas coutume de faire des prédictions spéciales, personnelles, analogues à ces oracles sur Sédécias. — Pour se convaincre du contraire, il n'y a qu'à se rappeler les prophéties très circonstanciées de Jérémie sur les rois de Juda, sur Joakim, dont le corps sera enterré comme celui d'un âne, sur Jéchonias, l'ustensile de rebut, sur Sédécias lui-même, assimilé à un homme stérile (XXII), ou bien celles d'Ézéchiel sur les mêmes personnages (XIX), sans parler des oracles d'Isaïe, d'Amos, etc. — Kraetzschmar ajoute que, dans les vv. 3-7, il n'est pas un mot qui concerne nécessairement le roi Sédécias. — En effet, plus rien ne le concerne expressément, si l'on supprime le v. 6[b],

1. *Op. cit.*, p. 126.
2. *Op. cit.*, p. 19.

comme le fait ce critique. Il en va autrement si on respecte ce verset, que rien ne permet de suspecter. — Quant à la coïncidence frappante entre la fuite historique de Sédécias, s'échappant par une brèche et bientôt condamné à avoir les yeux crevés, et les détails du symbole, elle ne peut offusquer que des esprits systématiquement hostiles à toute prophétie.

Ces objections écartées, l'authenticité du symbole et de la prophétie demeure assurée. Elle l'est d'autant plus que la fusion de tous les éléments de ce tableau est remarquable, à l'exception de la seconde partie du v. 4, qu'avec Kraetzschmar on peut regarder comme une glose perturbatrice. Cette unité est une forte présomption en faveur de l'authenticité. Les symboles des chap. IV et V nous ont suffisamment montré que les remaniements se laissaient reconnaître à quelque maladresse de liaison ou à quelque incompatibilité de fonctions.

La comparaison du texte massorétique avec les versions, Septante, Peschitto, etc., prouve néanmoins que la lettre du symbole a souffert de nombreuses modifications; par exemple, l'hébreu porte plusieurs fois le verbe *faire sortir*, au lieu du verbe simple *sortir*, qui doit être préféré; il répète indûment les expressions *s'exiler, à leurs yeux*, etc. Mais ces détails n'affectent pas la physionomie de l'ensemble, qui demeure une et de bon aloi.

Un autre point où les versions semblent encore devoir être préférées à l'hébreu, concerne la manière dont le prophète sortit par la brèche. L'hébreu dit : *tu porteras sur l'épaule* (6, cf. 7, 12), ce qui est une incorrection, le verbe *nâsâ* étant actif et ne se construisant qu'avec un régime direct. Les Septante et la Vulgate lisent : *tu seras porté sur les épaules*, ce qui gramma-

ticalement est une construction correcte. Le trait sans doute est imprévu et sort de l'ordinaire. C'est une nouvelle raison de penser qu'il n'a pas été inventé par un scribe en quête de pittoresque. On comprendrait plutôt que le détail de l'hébreu, incorrect et vulgaire, ait été substitué au précédent par un copiste timide. En bonne critique, lorsqu'on se trouve en présence de deux leçons, l'une banale, l'autre originale et difficile, la présomption est d'ordinaire en faveur de cette dernière.

Mais d'où viennent les hésitations des commentateurs, quand il s'agit de reconstituer la scène ? Comme toujours, de l'imprécision de quelques termes, et surtout de la hâte avec laquelle ils remplacent les indications objectives du texte par des reconstructions subjectives. L'expression *tu perforeras le mur* prêtant à quelque ambiguïté, on s'est empressé d'y voir le *mur de la maison* que le prophète habitait à Tell Abib. Ainsi, Bertholet se représente la scène entière comme il suit. Le prophète doit prendre ses bagages en plein jour et les porter *devant sa maison*. Après quoi, il *rentrera chez lui*. Le soir venu, il perforera la *muraille de la maion*, sortira par la brèche, *chargera ses effets* et s'en ira.

On trouvera sans doute l'opération compliquée. Il est certain qu'elle comporte plusieurs mouvements dont le prophète ne souffle pas un mot ou qui semblent même en contradiction avec le récit. Où voit-on que le prophète doive simplement accumuler ses bagages à la porte de sa maison? Lorsqu'on émigre « d'un lieu dans un lieu », cet autre endroit est au moins à quelque distance du premier. Ce déménagement opéré, qui nous dit encore qu'Ézéchiel *doive rentrer chez lui?* Et si « l'exilé » a déjà transporté ailleurs ses effets, que lui

reste-t-il donc à « porter sur l'épaule » ? Ajoutons comme argument *ad hominem :* si Ézéchiel ne veut figurer que l'exil du peuple, quel besoin a-t-il de perforer le *mur* de sa demeure ? Les Septante ont rendu ce mot ambigu par le *rempart* (τοῖχος) : ce n'est pas une indication négligeable.

Voici maintenant ce qui paraît être la reconstruction objective de la scène. Le prophète retire en plein jour tous ses effets de sa maison et les transporte ailleurs — le texte ne dit pas où. Cela fait, il ne rentre pas chez lui. Le soir venu, il se met à perforer le mur de la ville, Tell Abib, mur qu'il ne faut pas nécessairement se représenter formé de blocs cyclopéens, qui était peut-être simplement de terre battue ou de briques. Il y pratique une brèche, et il sort par là en pleine obscurité, porté sur les épaules de quelques concitoyens, tandis qu'il a lui-même un voile sur les yeux. On comprendra tout à l'heure l'importance de ces détails.

Symbolisme. — Comme le symbole, le symbolisme est double. Nous y trouvons figurés la captivité des Hiérosolymites en général et les malheurs de leur roi en particulier.

La captivité des habitants de Jérusalem est formellement annoncée au v. 11 : Ils iront en exil, en captivité. Comme si ce n'était pas assez d'une menace, le prophète y revient aux vv. 14-16 : Ils vont être dispersés à tout vent, parmi les nations ; s'ils échappent à la mort, ce sera afin qu'ils puissent raconter aux gentils leurs abominations.

Dans le symbole, l'exil était représenté par le déménagement opéré par le prophète (vv. 3, 4ª, 7ª). De même que le prophète abandonne sa maison, n'emportant que ses bagages, ainsi les Hiérosolymites se verront con-

traints de quitter leurs demeures, réduits à se contenter des bagages portatifs. Pour dissiper toute équivoque, le prophète avait eu soin encore d'indiquer qu'il devait passer d'un lieu dans un autre et déménager « à la manière des émigrants ».

Le symbolisme relatif à Sédécias est encore plus circonstancié; il renferme quatre détails principaux :

De même qu'Ézéchiel doit sortir par la brèche du rempart, de nuit, porté sur les épaules et le visage voilé, ainsi le roi Sédécias sortira la nuit, par la brèche de la muraille, porté sur les épaules, un voile sur le visage.

Les textes historiques (2 Reg., xxv, 3-7; Jer., LII, 5-11) nous garantissent que les deux premiers traits au moins doivent s'entendre littéralement. Ils racontent que le roi et ses guerriers s'évadèrent *de nuit,* par la *porte entre les deux murs*. Comme ils ne mentionnent ni le mode de transport ni le voile sur les yeux, on peut se demander si ces détails sont historiques ou s'ils ne sont pas assimilables à des traits *paraboliques*. Dans ce dernier cas, ils signifieraient les *égards* que les courtisans témoignaient encore à leur roi fugitif, ainsi que le *déguisement* sous lequel Sédécias s'enfuyait. Rien n'empêche non plus de prendre ces données au pied de la lettre, comme nous y invite le contexte réaliste. Il n'est pas invraisemblable que Sédécias ait été aidé par des soldats à franchir les mauvais pas de la brèche, de la vallée du Cédron et de l'escarpe du mont des Oliviers. Il est probable aussi qu'il avait eu soin de prendre quelque déguisement; le keffieh oriental se rabat d'un geste de la main et cache aisément la figure. On pourrait songer, il est vrai, à la *cécité*[1] que Nabuchodonosor infligea au monarque

1. Sédécias, arrêté dans la plaine de Jéricho, fut conduit à Nabu-

vaincu et à laquelle le v. 13 fait sans doute allusion ; mais ce verset semble un développement *extrasymbolique*, tandis que le symbole proprement dit (3-7) ne vise que l'exil du roi et des sujets. C'est également ainsi que les Septante, plus explicites que l'hébreu, ont entendu le symbolisme du voile : « il se couvrira le visage, en sorte qu'il ne soit vu de personne et qu'il ne voie pas lui-même la terre » (v. 12). — En somme, tous les détails relatifs à Sédécias semblent devoir être pris au pied de la lettre.

Résumons le symbole :

De même que le prophète déménage à la manière des émigrants,

ainsi les Hiérosolymites seront exilés en pays étranger;

et de même qu'Ézéchiel sort la nuit par la brèche de la muraille, porté sur les épaules, un voile baissé sur le visage,

ainsi le roi Sédécias sera contraint de fuir par une brèche du rempart, la nuit, porté sur les épaules et sous un déguisement, en attendant la catastrophe finale.

10. *Les deux chemins :* XXI, 23-29 (Vulgate : 18-24).

23. La parole de Jahvé me fut adressée en ces termes : 24. Et toi, fils de l'homme, trace deux chemins pour l'épée du roi de Babylone; tous les deux partiront du même pays; grave une main, grave-la à l'entrée du chemin de la ville. 25. Tu traceras un chemin au glaive 'vers' Rabbat des Ammonites, et vers Juda et Jérusalem 'qui est en son milieu'. 26. Car le roi de Babylone s'est arrêté au carrefour, à la tête des deux chemins pour consulter les présages : il secoue les flèches, il interroge les teraphim, il examine le foie. 27. Les présages ont été à droite,

chodonosor, qui lui creva les yeux, après l'avoir fait assister au massacre de ses fils, et l'envoya mourir dans les cachots de Chaldée.

'contre' Jérusalem, pour dresser des béliers, pratiquer une entrée par la brèche, pousser le cri de guerre, pour dresser des béliers contre les portes, élever des chaussées et construire un mur de circonvallation.

Symbole. — Le prophète reçoit ici l'ordre d'exécuter un nouveau croquis sur la brique. Faut-il prendre ces paroles à la lettre ou les regarder comme des métaphores? Quelques auteurs se prononcent pour ce dernier sentiment. « Il est douteux, lisons-nous dans les annotations de la *Sainte Bible* de Crampon, il est douteux qu'Ézéchiel ait exécuté ce dessin; l'ordre donné ne serait alors qu'une manière dramatique d'exprimer la menace [1]. » Ces doutes se comprennent difficilement en face des expressions fortement réalistes du texte. Avec tous les anciens et la plupart des modernes, il y a lieu de croire que le croquis demandé par le Seigneur fut réellement gravé sur la brique. Mais en quoi consistait le symbole?

A travers les expressions haletantes d'un style embarrassé, on a de la peine à s'en faire une juste idée. Sur quelques points cependant les interprètes sont d'accord. Le prophète trace en premier lieu une seule route venant de la Chaldée, qui se prolonge jusqu'à la bifurcation des grandes voies occidentales. A partir de ce carrefour, il trace deux chemins, l'un conduisant à Jérusalem, l'autre à Rabbat, capitale d'Ammon. A l'entrée du chemin qui mène à Jérusalem, il grave un signe. C'est sur ce point que le désaccord commence.

Il commencerait à moins, car il faut convenir que le texte est ici d'un embarras extrême, autant le texte original que les versions. Excellente occasion pour les critiques de le remanier fortement. Ils n'y ont pas

1. C'est encore l'avis de Davidson (*op. cit.*, p. 155).

manqué. Au lieu de la leçon massorétique : « 24. et une main grave en tête du chemin de la ville, grave; 25. un chemin tu placeras pour le glaive 'vers' Rabbat des fils d'Ammon et vers Juda... », ils proposent diverses reconstitutions. Cornill et Toy répètent les mots : *en tête du chemin de la ville* (בראש־דרך עיר), en les entendant, au sens distributif, de Rabbat Ammon et de Jérusalem : « grave un signe en tête du chemin de la ville, en tête du chemin de la ville », ce qui fait en réalité deux signes, un sur chaque chemin. Kraetzschmar répète le mot *signe* (יד) et traduit : Grave un signe en tête de chaque chemin (an die Spitze 'eines jeden' Weges).

Malgré la divergence des remaniements proposés, les critiques, Cornill, Toy, Bertholet, Kraetzschmar... s'accordent en ceci qu'ils placent un signe en tête de chacun des deux chemins qui partent du carrefour dans la direction de Rabbat Ammon et de Jérusalem.

En vertu des principes d'exégèse symbolique, il semble qu'ils se trompent et qu'Ézéchiel traça un signe unique, une seule main, et cela sur la route de Jérusalem. Tel est bien le sens du texte actuel, si l'on évite de le compliquer sous prétexte de l'éclaircir. En voici la preuve. Si l'on introduit dans le symbole une deuxième main, on met le v. 25 en contradiction avec les vv. 26 et 27; bien plus, on jette le déséquilibre dans le symbole entier.

1. La contradiction serait flagrante. Aux vv. 26 et 27, Nabuchodonosor consulte les présages pour savoir contre laquelle des deux villes il portera ses premiers coups. Si l'on admet la double main, les deux villes sont désignées à la fois. Pourquoi dès lors tirer au sort? Quelle direction prendre, si l'on indique simultanément deux chemins opposés? Les vv. 26 et 27, qui sont l'ex-

plication du v. 25, n'ont de sens que s'ils justifient par un commentaire historique le résultat du sort, déjà symboliquement marqué sur la brique par une main, une seule. Alors, tout s'enchaîne rigoureusement. On constate même que les explications fournies par le prophète suivent exactement le tracé des lignes et se déroulent au fur et à mesure que le croquis le comporte. D'abord *une seule ligne* (v. 24[a]), venant de la Chaldée, parce qu'on n'est pas encore au carrefour des voies occidentales; puis le *carrefour*, avec l'annonce des deux chemins distincts (24[b]), et *la main* gravée en tête du chemin qui se dirige vers Jérusalem; enfin, les *deux chemins* se dessinant et aboutissant respectivement aux deux capitales (25). — Mais pourquoi un signe sur le chemin de Jérusalem? Simplement pour marquer que les présages ont indiqué cette voie au monarque assyrien. Hésitant à ce carrefour, il a consulté le sort, lequel a désigné la route de Jérusalem de préférence à celle de Rabbat Ammon. Il fallait indiquer tout cela sur la brique : c'est la main qui remplit cet office.

2. Autre raison qui suffirait à écarter les remaniements textuels des critiques. Si leurs conjectures étaient exactes, la deuxième partie du symbole ne correspondrait plus à la première, le symbole entier serait dans un état de perturbation absolument inouï en exégèse parabolique. Qu'on remarque seulement une chose qui a passé jusqu'ici presque inaperçue. Les vv. 26 et 27 constituent la *deuxième partie* du symbole. A ce titre, ils doivent renfermer *l'application historique* du symbole contenu dans la première partie. Qu'on essaie maintenant de ramener aux deux termes d'une comparaison le texte remanié par les critiques. On obtient ceci :

De même que *des signes* sont placés en tête des chemins conduisant à *Rabbat Ammon et à Jérusalem,* ainsi Nabuchodonosor, après avoir consulté les présages, *prendra la route de Jérusalem.*

On appréciera la beauté de cette structure symbolique! En réalité, tout cela est boiteux et porte à faux. Tout se tient au contraire, dès qu'on abandonne les conjectures des modernes pour ne garder que les données positives du texte: une seule main sur la route de Jérusalem, pour indiquer que le sort est tombé sur la capitale de la Judée.

Ces résultats si harmonieux dans leur simplicité n'exigent pas la moindre retouche du texte hébreu. Tout au plus, pourrait-on négliger comme une glose le dernier mot du v. 24 : *grave* (בְּרָא), qui n'est pas nécessaire pour le sens de la phrase. Il peut être également maintenu sans inconvénient comme une répétition de l'idée principale : *grave une main, grave-la...*

J'ai traduit le mot hébreu yad (יד) par *main,* terme plus concret que *signe.* Ce mot joint à la signification générique de signe, index, l'avantage de représenter *la main* qui va s'abattre sur Jérusalem, *la main qui va la saisir* (29). Mais je n'ose pas insister sur cette particularité, bien qu'on lise v. 29ᵇ: *vous serez pris avec la main* (בכף), parce que cette dernière expression figure dans un discours *extrasymbolique* (28-29).

Symbolisme. — L'application du symbole est énoncée aux vv. 26, 27 (Vulgate, v. 21, 22). Elle nous représente Nabuchodonosor hésitant à la croisée des chemins et se livrant à diverses pratiques de magie, pour décider quelle route il prendra. Bélomancie, hépatoscopie, consultation des teraphim, il ne néglige rien pour connaître la volonté des dieux. Ces diverses

espèces de magie étaient en grande faveur chez les Sémites anciens, et tout particulièrement chez les Babyloniens. De la consultation des teraphim — probablement, des divinités domestiques — nous ne savons à peu près rien. Sur l'hépatoscopie ou divination par le foie, nous sommes mieux renseignés, grâce aux nombreux documents assyriens et chaldéens. Enfin, la bélomancie ou rabdomancie était un procédé élémentaire, consistant à écrire un nom sur chaque flèche, comme on verra Ezéchiel (xxxvii, 16, 17) écrire sur deux bâtons les noms de Juda et de Joseph. On secouait ensuite les flèches et on en tirait une au hasard, qui passait pour indiquer le nom sur lequel portait le choix des dieux.

Dans la consultation de Nabuchodonosor, les présages ont désigné la droite de préférence à la gauche, Jérusalem de préférence à Rabbat. C'était un sort de malheur; il allait amener contre la ville sainte la puissante armée chaldéenne avec ses terribles machines de guerre. Ézéchiel répète ici son vocabulaire du chap. iii, 2 : béliers, chaussées, mur de circonvallation. L'issue n'est pas douteuse : Jérusalem est condamnée à mort.

Là finit le symbole proprement dit. Il est suivi d'un long discours *extrasymbolique*, d'une lecture parfois très difficile, où l'on menace tour à tour les Hiérosolymites, dont les iniquités ont rendu inefficaces les serments divins les plus solennels (28, 29), le roi Sédécias, « le prince méchant et profane » (30-32), et Rabbat Ammon qui ne perd rien pour attendre et qui sera exterminée après Jérusalem (33-37).

Ramené aux termes d'une comparaison, le symbole signifie :

De même que le prophète trace un signe sur le

chemin de Jérusalem plutôt que sur le chemin de Rabbat Ammon,

les présages consultés par Nabuchodonosor indiquent qu'il doit d'abord marcher sur la capitale juive avec son armée de siège.

Ce croquis symbolique a dû être réalisé au début de la campagne qui devait aboutir à la ruine de Jérusalem (août 587), soit vers la fin de 589 ou aux premiers jours de 588. Les déportés de Chaldée étaient de la sorte instruits par avance des malheurs qui menaçaient leur patrie.

11. *La mort de la femme d'Ézéchiel :* XXIV, 15-24.

15. La parole de Jahvé me fut adressée : 16. Fils de l'homme, voici que je vais t'enlever par un coup [soudain] les délices de tes yeux : tu ne te lamenteras point ni ne pleureras, et tes larmes ne couleront point. 17. Gémis en silence, ne fais pas le 'deuil des morts', porte la mitre à la tête et les souliers aux pieds, ne te voile pas la barbe et ne mange pas le pain' de douleur'. 18. Je parlai au peuple le matin; le soir, ma femme mourait. Le matin, je fis suivant l'ordre reçu. 19. Et le peuple me dit : Ne nous expliqueras-tu pas ce que signifie pour nous ce que tu fais là ? 20. Je leur répondis : La parole de Jahvé m'a été adressée : 21. Dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur Jah : Voici que je vais profaner mon sanctuaire, l'orgueil de votre force, les délices de vos yeux, l'amour de vos âmes. Vos fils et vos filles que vous avez laissés périront sous le glaive. 22. Et vous ferez comme j'ai fait : Vous ne vous couvrirez pas la barbe, vous ne mangerez pas le pain 'de douleur'. 23. Vous garderez la mitre sur la tête et la chaussure aux pieds; vous ne vous lamenterez point ni ne pleurerez; mais vous vous consumerez dans vos iniquités et vous gémirez l'un auprès de l'autre. 24. Ézéchiel sera pour vous un signe : vous ferez tout ce qu'il a fait; et lorsque tout cela arrivera, vous saurez que c'est moi, le Seigneur Jahvé.

Symbole. — Le Seigneur annonce au prophète que sa femme va lui être enlevée par une mort subite. A cette occasion, il ne lui interdit pas la douleur secrète et silencieuse; il lui défend seulement toutes les

marques extérieures de deuil, les lamentations et les larmes bruyantes; il gardera sa coiffure sur la tête et sa chaussure aux pieds; il ne paraîtra pas en public la barbe voilée[1]; il prendra sa nourriture ordinaire et non le pain de douleur (en lisant אונים au lieu de אנשים) — peut-être les aliments que les amis envoyaient aux perdants les premiers jours de leur deuil.

Le Seigneur fournit sans retard à Ézéchiel l'occasion d'exécuter ses ordres. Le matin, le prophète annonçait au peuple ce message; le soir même, sa femme mourait subitement. Et le prophète s'interdit le deuil prohibé. D'où grande stupéfaction parmi le peuple. On interroge le prophète, on l'invite à expliquer la leçon de cette attitude, car on pressent en tout cela une leçon nationale.

Symbolisme. — Effectivement, Ézéchiel explique à la foule que le sanctuaire, délices de ses yeux, va être profané; qu'à l'occasion de cette catastrophe, il ne faudra pas se livrer aux lamentations ordinaires, aussi tumultueuses que stériles, mais qu'il faudra plutôt se consumer dans le regret de ses péchés et se livrer à de sérieuses réflexions.

Cette leçon ne comporte pas la moindre difficulté. Il ne reste qu'à la ramener aux deux termes d'une comparaison pour lui donner toute sa force :

De même qu'à l'occasion de la mort de sa femme, Ézéchiel doit s'interdire toute manifestation de deuil public, pour se renfermer dans les sentiments d'une douleur silencieuse et réfléchie,

ainsi, à l'occasion de la prochaine destruction du temple, au lieu de se livrer à d'inutiles lamentations

1. Encore aujourd'hui, les Arabes *se voilent la barbe en signe de deuil* en ramenant leur keffieh sur le bas de leur visage.

publiques, les exilés devront plutôt réfléchir sur leurs iniquités, véritable cause de ce désastre.

C'est ainsi généralement que les auteurs modernes, à la suite de Théodoret, entendent le symbole. Notons cependant quelques spécimens d'interprétation défectueuse. D'après Maldonat, « la parabole signifie que la consternation générale doit être telle qu'on ne pleurera ni la ruine de Jérusalem ni la perte de sa femme ou de ses enfants[1] ». Telle est encore l'exégèse de Le Hir : « Cela marquait que, dans la stupeur et la désolation générale de Jérusalem, les morts ne recevraient point les honneurs ordinaires, soit parce qu'aucun de leurs parents ne survivrait pour les pleurer, soit parce que le peu de Juifs survivants seraient emmenés en captivité, ou tellement absorbés par leurs maux personnels, qu'ils n'auraient plus de larmes pour leurs proches parents ou leurs amis les plus chers[2] » . Pour Calmet, si le prophète ne doit point pleurer sa femme, c'est qu'il doit réserver ses pleurs et ses lamentations « pour un sujet infiniment plus grand[3] ».

Une méthode plus stricte dans la recherche du symbolisme eût évité ces écarts d'interprétation.

12. *Les deux bâtons :* XXXVII, 15-28.

15. La parole de Jahvé me fut adressée : 16. Toi, fils de l'homme, prends un bâton et écris dessus : A Juda et aux fils d'Israël, ses compagnons. Prends ensuite un autre bâton et écris dessus : A Joseph, [*le bâton d'Éphraïm*], et à toute la maison d'Israël, ses compagnons. 17. Rapproche-les l'un de l'autre comme un seul bâton, afin qu'ils soient un dans ta main. 18. Et lorsque les fils de ton peuple te diront : Ne nous expliqueras-tu pas ce que tu

1. In h. l.
2. *Op. cit.*, p. 331.
3. In h. l.

entends par là ? 19. dis-leur : Ainsi parle le Seigneur Jahvé : Voici que je vais prendre, moi aussi, le bâton de Joseph qui est dans la main d'Éphraïm et les tribus d'Israël, ses associées, et je les mettrai sur le bâton de Juda, et j'en ferai un seul bâton et ils ne seront qu'un dans ma main.

20. Et les bâtons sur lesquels tu écris seront dans ta main, à leurs yeux. 21. Dis-leur : Ainsi parle le Seigneur Jahvé : Voici que je vais retirer les fils d'Israël du milieu des nations où ils sont allés; je les assemblerai de toutes parts et les amènerai dans leur pays; 22. j'en ferai une seule nation dans le pays, sur les montagnes d'Israël; ils auront tous un seul roi, ils ne seront plus deux nations, et ils ne seront plus divisés en deux royaumes. 23... Ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. 24. Mon serviteur David sera leur roi et leur unique pasteur... 26. Je ferai avec eux une alliance de paix, une alliance éternelle...

Symbole. — Aucun exégète, à ma connaissance, ne conteste la réalité du symbole. Il n'y a pas davantage de voix discordante pour la manière d'entendre cette scène, laquelle du reste est d'une extrême simplicité. Le prophète doit prendre deux baguettes de bois en y inscrivant quelques mots, puis les rapprocher et les tenir unies dans la même main, comme si elles ne formaient plus qu'une seule baguette. Sur l'une d'elles il doit écrire ces mots : *A Juda et aux fils d'Israël, ses compagnons,* allusion à la tribu de Benjamin, aux débris de la tribu de Siméon, ainsi qu'aux Israélites pieux qui, lors du schisme, s'étaient joints à Juda. Sur l'autre, Ézéchiel devait écrire ces simples mots : *A Joseph,* c'est-à-dire à Éphraïm, *et à toute la maison d'Israël, son associée.*

Symbolisme. — Le symbolisme n'est pas plus compliqué que le symbole. Il se résume ainsi :

De même que le prophète réunit dans une seule main deux baguettes qui ont l'air de n'en plus faire qu'une,

ainsi le Seigneur réunira du milieu des nations tous

les enfants d'Israël sans distinction de tribu, en sorte qu'ils ne feront plus qu'une seule nation, un seul royaume ; peuple désormais purifié et fidèle, qui vivra sous la houlette d'un même roi et pasteur, David, et avec lequel le Seigneur contractera une alliance éternelle.

Israël et Juda s'étaient divisés au lendemain de la mort de Salomon. Ils avaient vécu depuis lors en ennemis. Ils se retrouvèrent frères dans le malheur. Après l'exil, Dieu promet que les liens de fraternité redeviendront plus étroits que jamais.

L'oracle d'Ézéchiel ne vise que la conduite fraternelle et religieuse des tribus réconciliées. Mais les perspectives qu'il nous découvre s'illuminent uniquement des reflets de la paix. Une seule nation, un seul roi, un seul Dieu, une alliance éternelle avec Jahvé : quel programme ! La seule lecture évoque l'idée des temps messianiques. De fait, ce n'est qu'alors que ces magnifiques promesses recevront leur pleine réalisation : *Quae omnia referenda sunt ad Ecclesiam et ad tempora Salvatoris,* écrit saint Jérôme, *quando tabernaculum ejus positum est in Ecclesia, ubi factus est Deus noster et nos populus ejus* [1].

1. In h. l.

CHAPITRE VI

LES SYMBOLES DE DANIEL

S'il est un livre qui ait une réputation de symbolisme, c'est celui de Daniel. La statue aux éléments hétérogènes, l'arbre abattu dont on ne laisse subsister que la racine, les animaux qui s'entre-déchirent et les cornes belliqueuses sont dans toutes les mémoires. Aucune de ces narrations pittoresques ou pathétiques ne nous a été transmise dans un but purement historique ou littéraire. Leur intérêt réside essentiellement dans leur signification symbolique, à saveur de parabole.

Le lecteur ne s'attend pas à trouver ici un commentaire détaillé, qui nous entraînerait en de nombreuses digressions étrangères à l'objet de ce chapitre. On se bornera à résumer la physionomie générale de chaque symbole, et l'on mettra un soin particulier à en dégager la signification symbolique. Encore est-il que cette tâche se trouve déjà aux trois quarts remplie par l'auteur sacré lui-même qui a pourvu chaque symbole d'une longue explication. En maints endroits, ces commentaires ne laissent rien à désirer. L'auteur écrit les noms propres en toutes lettres, ou bien il décrit les personnages avec une telle exactitude qu'on ne saurait s'y méprendre. Il est des cas cependant où ses indications ne sont pas aussi précises. Et c'est alors que

les exégètes se hâtent de reprendre leur liberté, en nous offrant les solutions les plus variées. Nous voudrions apporter quelque lumière en ces points controversés, en les étudiant à la lumière des principes qui régissent l'exégèse symbolique.

Nous étudierons d'abord les trois grandes visions des chap. II, VII, qui, se rapportant au même sujet, demandent à être expliquées par la même méthode. Viendront ensuite les symboles du chapitre IV sur l'arbre abattu et celui du chapitre V sur l'inscription de Baltasar.

La statue aux éléments hétérogènes : II.

Symbole. — Contentons-nous d'un simple résumé destiné à en rappeler les grandes lignes. La deuxième année de son règne, Nabuchodonosor vit en songe une statue géante, dont les éléments divers frappèrent vivement son attention. Elle avait la tête d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds de fer et d'argile amalgamés. Soudain, voici qu'une pierre se détache spontanément de la montagne et vient frapper la statue dans sa partie la plus faible, aux pieds de fer et d'argile. Aussitôt, la statue entière de s'écrouler. Dans sa chute, tous ses éléments, or, argent, airain, fer, argile, sont pulvérisés et jetés au vent comme la balle des aires, tandis que la pierre devient grande comme une montagne et remplit la terre entière (II, 31-35).

Symbolisme. — Daniel, qui dévoile le songe au monarque, lui en découvre également la signification. Les quatre éléments dont se compose la statue, or, argent, airain et fer amalgamé d'argile, représentent tout autant de royaumes. L'or de la tête, Daniel le dit sans

ambages, c'est Nabuchodonosor. L'argent de la poitrine, l'airain des cuisses, le fer des jambes désignent d'autres royaumes qui se supplanteront à tour de rôle, mais dont la puissance et la force de cohésion iront en diminuant, ainsi que l'indiquent leurs symboles respectifs. Le dernier de ces quatre royaumes sera remplacé à son tour par un royaume suscité de Dieu, « qui ne sera jamais détruit, et dont la domination ne passera point à un autre peuple » (v. 44).

La tâche des exégètes commence où finissent les explications de Daniel. Elle se révèle surtout laborieuse, dès qu'il s'agit de déterminer les royaumes symbolisés par l'argent, le fer et l'amalgame de fer et d'argile. En somme, les exégètes ne sont d'accord que sur le royaume de Nabuchodonosor. Partout ailleurs, grande complication de systèmes. Pour les uns, le second royaume est celui des Mèdes, le troisième celui des Perses, le quatrième celui d'Alexandre, bientôt partagé entre les Ptolémées et les Séleucides. Pour d'autres, le second royaume est l'empire médo-perse, le troisième celui d'Alexandre et de ses successeurs, le quatrième celui des Romains. Pour d'autres enfin, le second est le médo-perse, le troisième celui d'Alexandre, le quatrième celui des Séleucides et des Ptolémées.

Tout bien pesé, c'est à ce dernier système qu'il semble préférable de se rallier. C'est en effet la combinaison qui s'impose, si l'on établit deux choses : 1° que le deuxième royaume doit être collectivement celui des Médo-Perses ; 2° que le quatrième ne saurait être celui des Romains. Si l'on fait la preuve de ces deux points, il suit naturellement que le troisième royaume est celui d'Alexandre et le quatrième celui des rois de Syrie et d'Égypte.

1° *Le second royaume est collectivement celui des*

Médo-Perses. Il ne semble pas que les anciens aient jamais contesté cette affirmation. Toute l'école de saint Jérôme et de Théodoret, qui voyait les Romains dans le quatrième royaume et les Macédoniens dans le troisième, identifiait logiquement le deuxième avec les Médo-Perses (saint Jérôme) [1] ou du moins avec les Perses (Théodoret). La distinction des Mèdes et des Perses, avec la préoccupation de les assimiler à deux éléments de la grande statue, a vu le jour en ces dernières années. Elle est proposée entre autres par Behrmann [2], Bruston [3], Driver [4], Marti [5]... Il peut être intéressant de connaître les raisons alléguées.

Si le livre de Daniel, observe Driver, nous représente parfois les Mèdes et les Perses comme un seul peuple (v. 28; VI, 8, 12, 15; VIII, 20), d'autres fois, il nous les montre comme deux royaumes différents; il a soin par exemple de distinguer le règne de *Darius le Mède* (v. 31; VI, 1, 2, 15, 25, 26; IX, 1) et celui de *Cyrus le Perse* (VI, 28; cf. X, 1). N'est-ce pas encore Daniel qui insiste sur la différence des deux *cornes* (VIII), et qui nous laisse entendre que celle des Perses était sensiblement plus grande que celle des Mèdes? A ces remarques Marti en ajoute une autre tirée de la vision de la statue elle-même. Le deuxième royaume, observe-t-il, est plus petit que le premier, et sans doute plus petit que le troisième, dont il est dit qu'il « dominera sur toute la terre » (II,39). Ces données ne conviennent-elles pas exactement aux royaumes des Mèdes et des Perses?

1. (Regnum aliud), écrit saint Jérôme, Medorum videlicet atque Persarum, quod argenti habet similitudinem, minus priore et majus sequenti (in II, 39); cf. Theodoret, *P. G.*, t. LXXI, col. 1304.
2. *Das Buch Daniel* (Handkommentar de Nowack), 1894, p. 16. Cependant Behrmann est encore hésitant.
3. *Etudes sur Daniel et l'Apocalypse*, 1896, p. 15.
4. *The Book of Daniel* (The Cambridge Bible), 1900, p. 28, 29.
5. *Das Buch Daniel* (Kurzer Hand-Commentar), 1901, p. 15.

N'est-ce pas d'ailleurs le livre de Daniel qui donne comme successeur au Mède Darius le Perse Cyrus?

Ces faits sont partiellement exacts, mais ils contiennent aussi certaines confusions, cause de malentendus. Daniel parle bien à plusieurs reprises de *Darius le Mède* et de *Cyrus le Perse*. Mais il ne signale par là que *la diversité des races,* laquelle demeure indiscutable. Jamais il ne nous présente ces deux peuples comme constituant *deux royaumes différents*. Ou bien ils ne forment qu'un même tout indivis, ou bien ils ne se distinguent que comme les deux parties d'un même tout; par exemple, lorsqu'on nous dit que l'ours dresse *l'un de ses côtés* (VII, 5), que le bélier a une corne plus haute que l'autre (VIII, 3)... La distinction des races n'est pas un obstacle à l'unité du royaume, de même que la distinction des parties ne nuit pas à l'unité du tout. Par là même s'évanouissent les difficultés de Driver et de Marti.

Dès lors, rien ne s'oppose à ce que les raisons positives, favorables à l'unité symbolique de l'empire médo-perse, reprennent toute leur valeur. Rappelons seulement ici qu'un auteur doit s'expliquer, dans la mesure du possible, par lui-même, et que, s'il a exprimé quelque part sa pensée dans toute sa clarté, il faut projeter cette lumière sur les parties restées plus obscures. Or, d'après les déclarations autorisées de Daniel lui-même (VIII, 20), *la Médie et la Perse ne forment qu'un royaume, symbolisé par le même animal, un bélier à deux cornes* (VIII, 3). La déclaration est explicite. Il n'y a pas lieu de supposer, sans preuves, que la pensée de l'écrivain a oscillé sur un élément symbolique de cette importance. On n'est donc pas fondé à croire que les Mèdes et les Perses aient d'abord joué deux rôles indépendants dans leur symbolisme et constitué dans

la pensée de l'auteur deux royaumes distincts. Plus on étudie Daniel, plus on se convainc de l'unité admirable qui préside dans tout son ouvrage au développement du symbolisme. Le chapitre II, avec sa vision inaugurale, ne fait pas exception.

Concluons avec saint Jérôme, Théodoret, et généralement les interprètes catholiques, que le deuxième royaume doit être identifié avec l'empire médo-perse.

2° *Le quatrième royaume ne saurait être celui des Romains.* Plus encore que la question précédente, l'identification du quatrième royaume offre matière à controverse. On connaît déjà l'opinion qui a eu le plus de vogue depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Saint Jérôme, Théodoret, Maldonat, C. a Lapide, Calmet, Trochon, Vigouroux, Knabenbauer, Crampon... identifient le quatrième royaume avec l'empire romain. Par contre, les critiques, Behrmann, Bruston, Driver, Marti..., qui ont distingué le royaume mède et le royaume perse, se voient contraints de grouper dans le quatrième symbole l'empire d'Alexandre et celui de ses diadoques, syriens et alexandrins. D'autres auteurs enfin, à la suite de l'Oratorien Houbigant, réservent au seul Alexandre le troisième royaume pour attribuer collectivement le quatrième aux Séleucides et aux Ptolémées. C'est le système auquel nous croyons devoir nous ranger. Cette position paraîtra justifiée, dès qu'on aura montré que le quatrième royaume ne saurait être celui des Romains.

Dom Calmet en exposait déjà les raisons avec beaucoup de sagacité et une visible sympathie, bien qu'il estimât préférable de suivre dans son commentaire l'opinion la plus commune. Il écrivait : « Si ce quatrième empire n'est pas celui des Romains, ce ne peut être que celui des rois d'Égypte et de Syrie. Tous les

caractères que lui donne Daniel, conviennent à ces deux royaumes [1]. » Parmi ces caractères le savant Bénédictin relevait : 1° la « dureté, marquée par le fer, qui désigne la violence et la cruauté de ces monarques envers le peuple de Dieu » ; 2° les destitutions de généraux et de princes, conformément à ces paroles : « Ils briseront et mettront en pièces tous les autres empires » ; 3° « les divisions continuelles qui régnèrent entre ces deux empires, et le mélange de bonnes et de mauvaises qualités dans les princes qui succédèrent à Séleucus et à Ptolémée » ; 4° « les efforts que firent ces princes pour se réunir par des mariages et des alliances, et l'inutilité de leurs desseins... ».

Dom Calmet écrivait encore : « Si l'on compare cet endroit de Daniel avec ce qui est dit ci-après aux chapitres VII, 7 et VIII, 22, on remarquera aisément que le prophète dans tous ces endroits n'a eu qu'un même objet et n'a voulu marquer qu'une même chose, et que toutes les circonstances de la prophétie ne peuvent commodément s'expliquer que de l'empire des Séleucides et de celui des Lagides [2]. »

Les critiques venus depuis le dix-huitième siècle n'ont eu qu'à développer ces arguments pour donner toute sa force à leur interprétation. Comme on le voit, ces raisons peuvent se ramener à deux chefs : 1° la description du quatrième royaume, tracée par Daniel, convient aux royaumes des Séleucides et des Lagides beaucoup mieux qu'à l'empire romain ; 2° cette identification respecte davantage les lois universelles du symbolisme.

La première preuve n'a guère besoin de longs développements. Le chapitre IX, 5-45, qui nous raconte

1. *Commentaire littéral sur Daniel*, 1730, p. 583.
2. *Op. cit.*, p. 384.

en détail les multiples intrigues des cours d'Antioche et d'Alexandrie, constitue le meilleur commentaire du chapitre II. On peut y voir à quel point l'histoire coïncide avec la vision. Par contre, l'histoire souffre violence, dès qu'on essaie de ramener l'empire romain aux proportions du quatrième royaume. Voici, par exemple, le commentaire de saint Jérôme : « Le quatrième royaume, qui, manifestement, se rapporte aux Romains, est désigné par le fer qui brise et dompte tout. Mais ses pieds et ses orteils sont en partie de fer et en partie d'argile, ce qui se vérifie de nos jours de la manière la plus éclatante. Si, dans le début, il n'y eut rien de plus résistant que l'empire romain, il n'y a rien à la fin de plus faible, puisque, dans nos luttes intestines aussi bien que dans nos guerres contre les différentes nations, nous avons besoin du secours des barbares [1]. »

Cependant, qu'on se s'y méprenne point, les divergences sont encore plus frappantes que les analogies. Le texte sacré ne dit pas que le royaume, d'abord résistant, ira s'affaiblissant dans la suite, comme le pensent les partisans de l'opinion précitée. Il nous le représente ayant conjointement la solidité du fer et la fragilité de l'argile (v. 41 et 42). Si le prophète n'avait voulu parler que de la fragilité inhérente aux institutions humaines et prédire un affaiblissement à longue échéance, sa description conviendrait-elle à l'empire romain qui, à lui seul, a duré plus que les empires de Nabuchodonosor, de Cyrus et d'Alexandre tout ensemble? — Que l'on remarque en outre le v. 43 : « Si

1. *In h. l.* Dans *La Sainte Bible* de Crampon (traduction), on lit au sujet du v. 40 : « Les *jambes de fer* qui lui sont attribuées vers. 33, se rapportent sans doute à la première période de son histoire (de l'empire romain), période de force irrésistible; dans la seconde période, celle du fer uni à l'argile, à la force se joindra la faiblesse ».

tu as vu le fer mêlé avec l'argile, c'est qu'*ils seront mêlés par des semences d'homme,* et ils n'auront pas de cohésion *l'un avec l'autre*, de même que le fer ne s'allie pas avec l'argile ». D'où viennent ce pluriel inattendu : *ils seront mêlés,* et ce curieux complément : *par des semences d'homme*, et ces pronoms particularisés : *l'un avec l'autre?* Ces mots ne désignent pas ici des masses populaires anonymes, les sujets quelconques d'un empire contractant entre eux des alliances matrimoniales. Cela se fait partout, et le prophète n'aurait pas eu besoin de le noter en particulier du quatrième royaume. Il s'agit de deux groupes nettement déterminés (*l'un avec l'autre*), essayant de s'unir, de s'allier par des mariages, et ne réussissant, par ces vaines entreprises, qu'à mieux accentuer leur irrémédiable incompatibilité. On chercherait vainement ces deux groupes distincts dans l'empire romain, tandis qu'on les trouve tout naturellement dans les Séleucides et les Lagides. Le chapitre xi de Daniel lui-même nous les montre combinant sans cesse de nouvelles alliances matrimoniales, interrompues par des guerres implacables.

L'autre série de preuves, avons-nous dit, se tire des lois générales du symbolisme.

1. C'est un fait constant que les prophètes expriment volontiers une même pensée au moyen de plusieurs symboles. Pour marquer la ruine prochaine de Jérusalem, Jérémie allait cacher sa ceinture sur les bords de l'ouady Fara et il brisait sa gargoulette dans la vallée de Hinnom. Pour prédire la même catastrophe, Ézéchiel se chargeait de chaînes, dessinait d'étranges croquis sur des briques d'argile, restait de longs mois couché sur le côté, s'astreignait à un régime alimentaire des plus sévères, rasait tous ses cheveux qu'il

utilisait pour de mystérieuses pratiques, sortait nuitamment de sa maison par une brèche de la muraille, contenait sa douleur à la mort de sa femme. Avant eux, pour marquer l'infidélité d'Israël, Osée avait contracté des mariages déshonorants et donné des noms symboliques aux enfants de sa première femme. — Il ne serait donc pas surprenant que Daniel eût consacré plusieurs symboles au même sujet ou à des sujets analogues.

2. Cette possibilité théorique se change en probabilité pratique, lorsque les symboles en question paraissent construits de la même manière, et qu'ils ont, pour ainsi dire, un air de famille. C'est le cas pour les symboles des chapitres II, VII et VIII. Qu'on en juge par le simple rappel de leur dessein général. Au chapitre II figurent *quatre royaumes* s'éliminant à tour de rôle, dont le *quatrième* surtout se fait remarquer par sa brutalité (fer) en même temps que par ses divisions et sa fragilité (fer et argile). Ce royaume doit lui-même être remplacé par un royaume indestructible, qui subsistera à jamais. Le chapitre VII met en scène *quatre bêtes extraordinaires,* bien redoutables toutes les quatre, mais surtout la *quatrième,* qui est « terrible, effrayante et extraordinairement forte », armée de grandes dents de *fer* (le fer, ici encore), qui dévore et brise tout (exactement comme le fer de la statue), qui est hérissée de dix cornes, puis d'une onzième dont les méfaits ne peuvent se décrire avec des expressions humaines. Mais voici qu'à son tour cette « bête est tuée, et son corps détruit et livré au feu » (VII, 11); et l'on voit s'avancer avec les nuées comme un Fils d'homme qui reçoit « domination, gloire et règne », et sa « domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais

détruit » (*ibid.*, 14). Ce deuxième symbole a évidemment une étroite affinité avec le premier. Entre autres choses, on ne peut s'empêcher de noter, d'une part, les ressemblances de la *quatrième bête* avec le *fer* et l'*argile* de la statue, et, de l'autre, l'analogie du *royaume accordé au Fils d'homme* avec le *royaume issu de la petite pierre*. — Ce n'est pas tout. Le chapitre VII évoque d'autres bêtes symboliques : un *bélier* qui, d'après le texte, représente l'empire médo-perse, un *jeune bouc* qui symbolise le roi de Javan (Grèce), Alexandre. La corne unique du bouc est bientôt remplacée par *quatre cornes*, et l'une de ces dernières donne ensuite naissance à une *petite corne* qui mène une guerre farouche contre le peuple de Dieu, son sanctuaire et son culte. — A lire cette vision sans idée préconçue, il devient évident que la *petite corne* du chapitre VIII est à identifier avec la onzième corne du chapitre précédent. L'une et l'autre, d'après les termes mêmes du récit (VII, 24; VIII, 23), représentent un roi à l'orgueil démesuré, qui persécute le peuple et la religion de Jahvé. Le chapitre VIII annonce clairement (v. 9) que ce roi appartiendra à l'une des dynasties qui doivent se partager l'héritage d'Alexandre. Plus précis encore, le chapitre XI (21-45) ne laisse plus de doute à cet égard. Ce redoutable potentat n'est autre qu'Antiochus Épiphane, le terrible persécuteur des Juifs à l'époque machabéenne.

Saint Jérôme et ses partisans reconnaissent qu'aux chapitres VIII et XI la *petite corne* et l'*homme méprise* désignent Antiochus Epiphane. Mais ils n'osent appliquer le même système d'interprétation aux chapitres II et VII. C'est le seul néanmoins qui rende aux visions de Daniel une cohésion forte et harmonieuse.

3. Il est une dernière remarque d'une portée géné-

rale qui trouve ici son application. Lorsque l'*horizon historique* d'un prophète est circonscrit d'une manière précise, on ne saurait sans anachronisme élargir davantage ce champ de vision. Non certes qu'on puisse fixer des limites à l'Esprit de Dieu et à son action prophétique; Dieu reste libre de révéler à ses messagers l'avenir le plus lointain. Néanmoins, il n'a pas coutume de révéler *tout l'avenir à chacun de ses prophètes*. A l'un il révélera le schisme des dix tribus, sans lui découvrir l'histoire des deux royaumes séparés. A un autre il annoncera la déportation des Juifs en Chaldée, sans lui apprendre à quelle époque l'exil doit finir. A un troisième il montrera l'avenir d'Israël sous la domination des Perses, sans l'instruire des événements qui se produiront à l'époque des Machabées. A un quatrième il révélera les circonstances qui marqueront la venue du Messie et la fondation de son royaume. A celui-ci il peut découvrir les grandes lignes de l'histoire ecclésiastique, aux yeux de celui-là soulever un coin du voile derrière lequel se préparent les grandes catastrophes eschatologiques. S'il est criminel de restreindre arbitrairement la portée des révélations dont le Saint-Esprit a favorisé ses prophètes, il n'est pas davantage permis de faire entrer dans leur champ de vision des événements dont l'Esprit n'a pas jugé à propos de les instruire. L'exégète constate l'oracle prophétique, il en note la réalisation; mais il doit s'en tenir avec un religieux respect aux termes mêmes de la prédiction, sans y mêler des prophéties de sa façon.

Or, s'il y a une chose certaine, c'est que, dans les chapitres les *plus clairs* de Daniel, la *perspective historique* se termine à la mort d'Antiochus Épiphane. Il en est ainsi au chapitre VIII, 25, où l'on voit que la *petite corne* est brisée; au chapitre IX, où, d'après

l'interprétation qui semble de beaucoup la plus vraisemblable, la destruction finale s'abat sur le *dévastateur* (שֹׁמֵם, souvent traduit à tort *le dévasté*), c'est-à-dire encore sur Antiochus Épiphane; au chapitre XI, où l'histoire si détaillée des Séleucides et des Lagides s'arrête brusquement à ces mots qui visent toujours Antiochus : « *Puis il arrivera à sa fin et personne ne lui viendra en aide* » (v. 45). Il est enfin très remarquable qu'à la mort d'Antiochus Épiphane succède immédiatement la grande vision des *événements eschatologiques* (XII).

Constatation non moins frappante, on observe que nulle part, dans le livre, il n'est fait explicitement mention des Romains et de leur empire. Bon nombre de commentateurs, on l'a vu, découvrent cette mention dans la vision de la statue et dans celle des quatre grandes bêtes. Mais on conviendra que pas un mot du texte ne suggère ni ne favorise cette interprétation, laquelle est nettement contredite par tout le contexte historique de l'ouvrage.

Il semble que de tels faits autorisent la conclusion suivante :

Les deux visions du début, comme toutes les autres, s'appliquent respectivement aux Ptolémées, aux Séleucides et à Antiochus Epiphane.

4. Mais alors, demandera-t-on peut-être, pourquoi Daniel ne s'est-il pas expliqué plus clairement dans ces deux premières visions, aussi clairement que dans les suivantes?

Formulée de la sorte, cette question témoignerait d'une certaine inexpérience exégétique. Il suffit de se rappeler les oracles les plus célèbres pour savoir que les prophètes n'ont pas tout découvert, n'ont pas tout vu, n'ont pas tout dit dès la première fois, sitôt qu'il

leur était donné de contempler un mystère. L'Esprit de Dieu semble avoir constamment suivi à leur égard une méthode de révélations progressives. Tantôt il leur montrait l'avenir en gros, dans un ensemble où les détails demeuraient encore vagues et confus ; tantôt il leur découvrait un détail dans toute sa lumière, puis un autre, sans leur montrer comment le second se rattachait au premier, et comment tous les deux s'intégraient dans l'ensemble. La révélation totale se compose de ces aperçus fragmentaires, qui s'éclairent les uns les autres et se complètent. Qu'on se souvienne des grandes prophéties de l'Emmanuel et du Serviteur de Jahvé.

En l'espèce, il n'y a pas lieu de s'étonner que l'histoire des Séleucides ne soit qu'à peine esquissée dans la première vision de Daniel (II), qu'elle se précise graduellement au cours des chapitres VII et VIII, pour être ensuite, en quelque sorte, racontée *ex professo* au chapitre XI. Cette gradation prophétique semble avoir été la loi constante de tous les voyants.

Concluons. Dans la vision de la statue (Dan., II), le fer mêlé d'argile ne saurait symboliser l'empire romain ; il représente uniquement et en bloc les Lagides et les Séleucides, héritiers immédiats de l'empire d'Alexandre. Le fer des jambes présage leur redoutable tyrannie ; le mélange du fer et de l'argile dans les pieds figure leur manque de cohésion, source de faiblesse et cause de ruine.

Cette solution prépare celle qui convient à la *pierre* qui, détachée sans cause apparente de la montagne, vient frapper la statue et en réduit tous les éléments en poussière. Saint Jérôme, suivi encore ici par un certain nombre d'interprètes catholiques, pense que la pierre symbolise Notre-Seigneur dans sa naissance virginale, qui brise tous les royaumes, devient une

grande montagne et remplit toute la terre : *In fine... abscissus est lapis, Dominus atque Salvator, sine manibus, id est, absque coitu et humano semine, de utero virginali, et contritis omnibus regnis, factus est mons magnus, et implevit universam terram* [1].

Il est incontestable que le symbolisme de cette fin de vision est en rapport direct avec le royaume messianique. Est-ce à dire que la pierre représente directement le Sauveur en personne? Voici quelques raisons d'en douter. 1. D'après le contexte général, la pierre doit représenter *un royaume plutôt qu'un roi.* Sans doute l'or qui forme la tête de la statue représente Nabuchodonosor (II, 38); mais ce roi chaldéen figure surtout ici comme type de toute sa dynastie, témoin les mots du verset suivant : Après toi, il s'élèvera un autre royaume. En tout cas, l'argent et l'airain symbolisent clairement des *royaumes* (v. 39) plutôt que des individus [2]. — 2. C'est encore l'interprétation suggérée par le texte à propos de la pierre : « Dans le temps de ces rois, le Dieu du ciel suscitera un *royaume* qui ne sera jamais détruit... » (v. 44). Si Daniel avait en vue un roi considéré sous un aspect personnel, ne semble-t-il pas qu'il s'exprimerait d'une autre manière? Il dirait, par exemple : « Le Dieu du ciel suscitera *un roi* qui brisera les autres royaumes et dont l'empire sera éternel ». La couleur tout impersonnelle de son langage indique qu'il pensait avant tout à un royaume.

La *pierre* de la montagne ne désignait donc pas directement le Messie, fondateur du royaume de Dieu;

1. *In h. l.*

2. On verra ci-dessous que, dans les symboles de Daniel, le roi a d'étroites affinités avec le royaume, au point que le prophète parle indifféremment de l'un ou de l'autre, surtout lorsqu'il s'agit de l'époque messianique. Néanmoins, dans le symbole actuel, il semble bien que l'idée de royaume accapare le relief du discours.

elle représentait le royaume lui-même, royaume émané de la puissance divine, qui doit évincer les royaumes terrestres, en substituant à leur caducité son éternité inébranlable. Cette fin du symbole est certainement messianique, comme le croyait saint Jérôme. Mais elle vise moins la personne du Messie que son œuvre, moins le roi que le royaume.

C'est ce qu'ont bien compris notamment C. a Lapide et dom Calmet. « Ce royaume, écrit ce dernier, est celui de Jésus-Christ, comme le sens propre des paroles du texte le montre assez. Il est désigné par cette pierre qui se détache de la montagne, sans la main d'aucun homme, et qui brise l'argile, le fer, l'airain, l'argent et l'or. Ce divin royaume est d'une nature fort différente de celle des royaumes dont on a parlé ci-devant [1]. »

En résumé : De même que la statue se composait d'éléments hétérogènes, or, argent, airain, fer et argile;

et de même qu'une pierre de la montagne, ayant frappé les pieds de la statue, réduisit en poudre tous ces éléments,

ainsi le monde verra successivement éclore quatre empires dont la force et la cohésion iront en diminuant. L'empire de Nabuchodonosor sera remplacé par celui des Médo-Perses, l'empire des Médo-Perses par celui d'Alexandre, l'empire d'Alexandre par celui des Séleucides et des Ptolémées; ce dernier, à son tour, sera anéanti par le royaume de Dieu, « dont la domination ne passera pas à un autre peuple », et qui « subsistera à jamais » [2].

1. *Op. cit.*, p. 587, 588. Encore est-il que dom Calmet passe insensiblement, dans la suite, de l'idée de royaume à celle de roi.

2. On aura sans doute remarqué dans ce symbole un défaut d'ana-

Combien une telle vision devait encourager les Juifs au milieu de leurs terribles épreuves nationales!

2. *Les quatre bêtes et le Fils d'homme :* VII.

Symbole. — Dans une vision nocturne, Daniel aperçoit quatre grandes bêtes qui montent de la mer. La première *est comme un lion* (כְּאַרְיֵה), avec des ailes d'aigle. La seconde *ressemble à un ours* (דְּמְיָה לְדֻב); elle dresse un de ses côtés et tient trois côtes dans sa gueule. La troisième est *comme un léopard* (כְּנְמֵר), avec quatres ailes d'oiseau sur le dos et quatre têtes. Enfin, la quatrième est telle qu'elle ne peut se comparer à aucun être de la création; elle est « terrible, effrayante et extraordinairement forte », avec de grandes dents qui brisent et dévorent tout. Elle a dix cornes, et même elle en a bientôt une onzième, qui arrache trois des cornes précédentes; sa bouche profère de grandes choses, elle livre aux saints une guerre sans merci et l'emporte sur eux durant un certain temps.

Après quoi, un vieillard (textuellement *un ancien des jours*) apparaît sur un siège, avec une majesté ineffable, environné de serviteurs en nombre infini qui s'empressent à ses ordres. La quatrième bête est mise

logie entre le symbole et la réalité. Les éléments hétérogènes qui composent la statue restent tous amalgamés jusqu'à ce que la pierre vienne frapper les pieds d'argile, tandis que les royaumes s'éliminent au fur et à mesure de leur apparition. Mais il est facile de voir que cette divergence tient à la nature du symbole choisi. Une statue ne se conçoit pas sans toutes ses parties intégrantes. Si la poitrine d'argent avait éliminé la tête d'or, le ventre d'airain la poitrine d'argent, on n'aurait plus eu de statue on n'aurait eu qu'une masse informe... Le symbole de la statue se prêtait donc imparfaitement à traduire la réalité des royaumes. Néanmoins, l'image demeure très frappante, et, malgré cette légère défectuosité dans la concordance, elle conserve une réelle beauté.

à mort, sans doute avec toutes ses cornes, et le voyant aperçoit un être semblable à un homme (textuellement *comme un fils d'homme*) qui reçoit du vieillard la domination éternelle.

Symbolisme. — Daniel demande l'explication du symbole. On lui répond que les quatre bêtes représentent quatre rois (v. 17). Comme il désire des renseignements particuliers sur la quatrième bête et ses onze cornes, on lui apprend que cette bête figure un *royaume;* les *dix cornes* représentent *autant de rois* de ce royaume; un autre roi, représenté par la onzième corne, doit se lever après eux, il abattra trois de ses prédécesseurs et opprimera les saints du Très-Haut *un temps, des temps et une moitié de temps.* A son tour, ce tyran sera anéanti et les saints du Très-Haut posséderont la domination éternelle (24-27).

Daniel se tient pour satisfait de ces explications. Les commentateurs, poussant plus loin la curiosité, cherchent à mettre des noms propres sur tous ces personnages : tâche légitime, mais ardue.

L'exposé qui accompagne ci-dessus le symbole du chapitre II permet de prévoir les principales opinions qui vont ici encore se faire jour. Ce sont les mêmes qu'au symbole précédent. Saint Jérôme et ses partisans identifient les quatre bêtes avec les Chaldéens, les Médo-Perses, les Grecs d'Alexandre et les Romains. Les critiques modernes, Behrmann, Bruston, Driver, Marti, préfèrent les identifier respectivement avec les Chaldéens, les Mèdes, les Perses, Alexandre et ses diadoques. D'autres enfin, Houbigant, Calmet..., les identifient avec les Chaldéens, les Médo-Perses, Alexandre et les Séleucides. Une fois encore, c'est ce dernier système que nous adoptons ici.

Afin de procéder méthodiquement, voyons les raisons pour lesquelles on ne saurait donner son assentiment aux deux premiers systèmes. Nous commencerons, comme ci-dessus, par l'opinion la plus récente, celle de Behrmann, de Driver et de Marti...

1° *La seconde et la troisième bête ne symbolisent pas respectivement les royaumes des Mèdes et des Perses.*

Voici comment les auteurs précités énoncent leur thèse. « Il n'y a pas de doute, écrit Behrmann, que le royaume d'Alexandre ne soit représenté sous les traits de la quatrième bête, comme au chapitre II il l'était par les jambes de la statue[1] », ce qui revient à dire que les deux bêtes précédentes symbolisent les Mèdes et les Perses. Driver l'écrit en toutes lettres. La deuxième bête, ce sont les Mèdes, dont l'esprit agressif est figuré par le côté dressé, et la voracité par les trois côtes dans la gueule de l'ours. La troisième bête n'est autre que Cyrus, et ses quatre têtes sont les quatre quartiers de la terre conquise par le puissant monarque[2]. Par suite, la quatrième bête représente Alexandre et les royaumes issus de son empire. — Marti constate à son tour que le chapitre VII est très apparenté au chapitre II. « En général, écrit-il, la signification ne fait pas de doute : les quatre royaumes sont comme au chapitre II le babylonien, le mède, le perse et le grec[3]. »

Il faudrait répéter ici les raisons alléguées au symbole précédent pour prouver que les empires mède et perse ne sont, au point de vue symbolique, qu'un seul et même royaume. Puisque la vision du chap. VIII les unit formellement, l'analogie symbolique suggère

1. *Op. cit.*, p. 45. Cf. Bruston, *op cit.*, pp. 14-19.
2. *Op. cit.*, p. 82, 83.
3. *Op. cit.*, p. 48.

de ne point les séparer dans les visions précédentes.

Le même principe nous invite à interpréter les détails du symbole à la lumière du commentaire authentique fourni par le chapitre VIII. L'*ours* qui a *deux côtés,* dont l'un *plus élevé* que l'autre (VII, 5), rappelle manifestement le *bélier* à *deux cornes,* dont l'une est plus haute que l'autre (VIII, 3). Et comme les deux cornes du bélier symbolisent le royaume mède et le royaume perse, celui-ci plus puissant que celui-là, il est tout naturel que les deux côtés de l'ours aient la même signification. Pareillement, l'ours qui tient *trois côtes* dans sa gueule (VII, 5) est à rapprocher du bélier qui donne de ses cornes dans *trois directions différentes*, vers l'occident, le septentrion et le midi (VIII, 4); et il est tout naturel que ces deux bêtes symbolisent la même réalité, c'est-à-dire l'empire médo-perse (VIII, 20). Autant cette interprétation paraît satisfaisante, autant les hypothèses issues du symbolisme dualiste semblent artificielles et lointaines. Si l'ours de la vision a l'un de ses côtés plus bas que l'autre, Marti l'explique par l'infériorité des Mèdes au regard des Perses. Si l'ours à trois côtes dans sa gueule, Driver y voit uniquement l'image de sa voracité!...

Toujours d'après l'analogie symbolique, on pourrait faire ressortir les ressemblances qui existent entre le léopard, troisième bête de la vision présente (VII, 6), et le jeune bouc du chapitre VIII. Le léopard a *quatre têtes* et *quatre ailes d'oiseau,* de même que la grande corne du bouc donne naissance à *quatre autres cornes.* Puisque le jeune bouc est le symbole d'Alexandre (VII, 21), le léopard ne saurait représenter le royaume perse, comme le veulent les critiques allemands.

Ces diverses raisons, dont on appréciera la convergence, permettent de conclure que la seconde bête de

la vision (VII) symbolise collectivement l'empire médo-perse. Par suite, la troisième bête sera la figure d'Alexandre.

A propos du léopard, figure d'Alexandre, on pourrait se demander si les quatre têtes et les quatre bêtes désignent les royaumes des diadoques en tant que déjà constitués ou comme n'ayant encore qu'une existence virtuelle. C'est la deuxième solution qui semble la plus probable, précisément parce que les ailes et les têtes sont encore sur la bête. Elles n'ont donc pas encore de personnalité distincte[1]. Partant, les royaumes ne sont encore qu'en puissance. De fait, la quatrième bête ne représentera qu'un des royaumes issus du grand empire grec.

2° *La quatrième bête ne représente pas l'empire romain.* On sait déjà que saint Jérôme a fait bénéficier cette opinion du poids de son autorité. Pour lui, comme le fer et l'argile du chapitre II, la quatrième bête désigne l'empire romain. A la fin du monde, *in consummatione mundi,* les dix rois se partageront cet empire, et « un onzième roi se lèvera, faible d'abord, qui vaincra trois des dix rois, à savoir ceux d'Égypte, d'Afrique et d'Éthiopie. Ceux-ci mis à mort, les autres sept se soumettront d'eux-mêmes au vainqueur ». Et le vainqueur, « c'est l'homme de péché, le fils de perdition, qui aura l'audace de s'asseoir dans le temple de Dieu et de se donner comme Dieu »[2]. Telle est également l'exégèse de Théodoret[3]. Les partisans de saint Jérôme et de Théodoret tiennent pour acquis deux points

1. On remarquera qu'au chapitre suivant (VIII, 8), les quatre cornes n'ont pas non plus une situation bien définie. Elles succèdent, il est vrai, à la grande corne brisée, mais on les croirait encore sur la tête du bouc, puisqu'on n'a pas encore dit que celui-ci ait été mis à mort.

2. In VIII, 8.

3. *Op. cit.*, col. 1420.

de cette solution : l'identification de la bête avec l'empire romain, et celle de la onzième corne avec l'Antéchrist (Trochon, Knabenbauer, Crampon). Quelques-uns se séparent des deux grands exégètes en ce qui touche l'identification des dix rois. Pour Trochon, le nombre dix est le « symbole d'un tout défini et déterminé » ; d'après Crampon, les dix cornes « signifient la multitude d'États auxquels donna naissance la dissolution de l'empire romain »[1]. D'autres, tels que Maldonat, C. a Lapide, maintiennent intégralement les positions de saint Jérôme et de Théodoret.

Mais déjà, au quatrième siècle, une solution différente avait été proposée. Porphyre avait soutenu que la quatrième bête désignait les quatre successeurs d'Alexandre et il avait cherché dans ces quatre dynasties dix rois particulièrement cruels, dont il avait dressé la liste. La série se terminait par un onzième nom, celui d'Antiochus Épiphane. — Tout n'est pas exact dans les combinaisons de Porphyre ; cependant, il semble que, pour une fois, il ait eu raison sur le point essentiel, qui est l'identification de la onzième corne avec Antiochus Épiphane[2]. Les preuves sont celles qui ont été exposées au symbole précédent. On pourrait y ajouter la pleine concordance de VII, 25, 26 avec l'histoire du tyran, telle, par exemple, qu'elle est racontée XI, 31-36 : « Il proférera des paroles contre le Très-Haut, il opprimera les saints du Très-Haut, et formera le dessein de changer les temps et la loi, et les saints seront livrés en sa main jusqu'à un temps, des temps et une moitié de temps... » (25). Antiochus Épiphane pouvait d'ailleurs passer

1. *La Sainte Bible*, note sur VII, 7.

2. La distinction que M. Bruston essaie d'établir entre *les yeux et la bouche de la corne* (Antiochus Épiphane) et *la corne elle-même* (Séleucus Nicator et ses successeurs) ne paraît pas fondée (*op. cit.*, pp 9-14).

pour le onzième roi des Séleucides, si l'on mettait en tête de la liste Alexandre, l'ancêtre illustre :

1. Alexandre le Grand (336-323)
2. Séleucus I Nicator (312-280)
3. Antiochus I Soter (280-261)
4. Antiochus II Théos (261-247)
5. Séleucus II Callinicus (246-226)
6. Séleucus III Céraunus (226-222)
7. Antiochus III le Grand (222-187)
8. Séleucus IV Philopator (186-176)
9. Héliodore (176)
10. Démétrius I Soter (176) [1].

Mais, demandera-t-on, comment expliquer qu'Antiochus Épiphane ait abattu trois de ses *prédécesseurs* ? Behrmann et Marti répondent que, dans l'opinion des Juifs, Antiochus Épiphane était responsable de la mort de ses trois prédécesseurs : Séleucus IV, son père, empoisonné par Héliodore, Héliodore lui-même et Démétrius, fils de Séleucus. Cette explication n'est pas absolument invraisemblable. En voici cependant une autre qui, si elle est fondée, aura l'avantage d'écarter définitivement cette difficulté.

Le v. 8 est traduit d'ordinaire : « Je considérais les cornes, et voici qu'une autre corne, petite, s'éleva au milieu d'elles, et *trois des premières cornes furent arrachées par elle* » (Crampon), et l'on entend ces trois cornes de trois rois, prédécesseurs d'Antiochus Épiphane, qui auraient été éliminés par lui. N'y a-t-il pas une confusion autour de ce mot (קַדְמֹנִיתָא) *premiers, antérieurs* ? Le terme en lui-même et le contexte immédiat donneraient sans doute à croire qu'il s'agit de pré-

1. Voir dans Driver (*op. cit.*, p. 102) diverses autres listes.

décesseurs au sens habituel du mot, ayant occupé le trône d'Antioche. Mais la suite montre que le vocable a un sens plus vague, plus indéterminé, et qu'en somme, il ne désigne que des rois *antérieurs* à Épiphane, étrangers à la Syrie et détrônés par le terrible monarque. Le v. 20 dit seulement que *trois rois seront abattus par la corne,* sans marquer d'autre relation entre le tyran et ses victimes ; le v. 24^{b} annonce lui aussi en termes généraux que le potentat « humiliera trois autres rois ». N'est-ce pas également le sens du v. 24^{a}? Nous y apprenons que les dix cornes sont les dix rois d'un royaume, et que la petite corne, venue après eux, est elle-même un onzième monarque qui « abattra trois rois ». Ces derniers mots ne désignent-ils pas les exploits du onzième monarque, *après son élévation au trône?* Comme ses prédécesseurs ont déjà disparu au moment où il ceint le diadème, ils ne sont plus en état d'être déposés par lui. Son humeur guerrière aura donc à s'exercer contre d'autres adversaires. — Une précieuse indication de VIII, 9 vient appuyer cette explication. Il y est dit : « De l'une d'elles (les quatre cornes du bouc) sortit une corne, petite; mais elle grandit beaucoup vers *le midi,* vers *l'orient* et vers *le pays glorieux* ». Ces accroissements réalisés aux dépens de l'Egypte (midi), de Babylone et de la Perse (orient) et de la Judée (pays glorieux), ne coïncident-ils pas avec le triomphe remporté sur les trois rois? L'analogie symbolique nous invite une fois de plus à le penser.

La quatrième bête n'est donc pas l'empire romain. Cette interprétation se réclame de patrons plus recommandables que Porphyre. Théodoret comptait parmi eux « des maîtres de la piété ». Sans parler du P. Houbigant [1], voici en quels termes sympathiques

1. Cité par Calmet.

dom Calmet la présente : « Quelques anciens, écrit-il, et plusieurs nouveaux l'entendent (la quatrième bête) des rois successeurs d'Alexandre le Grand..., principalement de ceux qui ont régné dans la Syrie et dans l'Égypte et qui ont eu le plus de part aux affaires des Juifs... Nous proposerons ici succinctement l'hypothèse de ces interprètes..., sans prétendre pour cela détruire le système qui entend le quatrième empire de l'empire romain, et qui est le plus communément reçu parmi les interprètes [1]. » Par la suite, chose assez curieuse, le savant Bénédictin n'expose guère plus que le système des « nouveaux », si bien qu'à le lire, il devient évident que cette interprétation a conquis son assentiment.

Le Fils d'homme. — Pour la complète intelligence de ce symbole, il reste à parler de l'être mystérieux, appelé « comme un fils d'homme », qui, dans la vision, succède aux quatre bêtes. Cette expression paraît d'abord très étrange, surtout si on la sépare de son contexte. Elle cesse de l'être, lorsqu'on la compare avec les noms des autres bêtes symboliques qui figurent dans la vision. Aucune de ces dernières n'est franchement assimilée à un lion, à un ours ou à un léopard; elles sont *comme* un lion, *comme* un léopard, elles *ressemblent* à un ours. Et la chose se conçoit, puisque ce ne sont que des animaux imaginaires, n'ayant d'autre réalité que celle des visions ou des rêves. La même raison explique la préposition *comme* dans l'expression *comme un fils d'homme;* car le fils d'homme n'est, lui non plus, qu'un homme de rêve ou de fiction : ce n'est pas un homme véritable; il n'en a que la ressemblance, comme les hommes que nous voyons en

1. *Op. cit.*, p. 651.

songe[1]. — Quant à la tournure *fils d'homme*, ce n'est qu'une locution poétique pour dire un *homme*. Mais, tandis que, dans Ézéchiel, cette expression marquait l'infirmité de la nature humaine en face de la majesté divine, ici elle dénote la supériorité du nouveau royaume sur les royaumes antérieurs qui n'étaient représentés que par des animaux fabuleux. La même supériorité ressort encore du fait que le *fils d'homme* reçoit l'investiture dans les hauteurs, en présence du Très-Haut, tandis que les quatre bêtes étaient montées de la mer et n'avaient pas dépassé la terre. Enfin, le nouveau royaume l'emporte sur tous les autres par l'éternité de sa durée, ainsi que par l'universalité de sa domination.

Ici vient se greffer une question vivement discutée parmi les exégètes. En définitive, que représente ce *fils d'homme*? Comme il est manifestement en relation avec le royaume des saints du Très-Haut, les questions peuvent se circonscrire. Représente-t-il le royaume des saints du Très-Haut, ou bien a-t-il une personnalité indépendante? est-il, par exemple, le roi de ce royaume? Les anciens commentateurs et, encore aujourd'hui, la plupart des exégètes catholiques, adoptent ce deuxième sentiment, tandis que la plupart des critiques non catholiques défendent résolument le premier. « D'après l'explication authentique des vv, 18, 22, 27, écrit Marti, il est impossible d'interpréter *celui qui ressemble à un homme* autrement que du peuple des saints du Très-Haut, c'est-à-dire des Juifs fidèles[2]. »

Essayons à notre tour d'appliquer à ce problème les principes d'exégèse symbolique préconisés dans cette

1. Au chapitre suivant (VIII, 15), Daniel aperçoit encore *comme une figure d'homme*.
2. *Op. cit.*, p. 52.

étude. A cet effet, distinguons le symbole de son application. *Que dit l'énoncé du symbole?* Uniquement ceci : un fils d'homme s'avance avec les nuées vers le vieillard et reçoit en sa présence la domination éternelle (VII, 13, 14). Jusque-là, la signification de ce mystérieux personnage demeure indécise. En soi, il pourrait être la représentation symbolique d'un individu comme le symbole d'une collectivité. — *Que dit l'application?* Pour le savoir, nous avons à consulter l'interprétation directement assignée au fils d'homme, et celle qui concerne les quatre bêtes de la mer. Au sujet de ces dernières, nous lisons dans le texte massorétique : « Ces quatre bêtes très grandes, ce sont *quatre rois* qui s'élèveront de la terre » (v. 17). Au lieu de *rois,* les Septante et Théodotion portent *quatre royaumes,* et c'est l'interprétation que la suite du texte propose expressément pour la quatrième bête : « *Les dix cornes signifient que dix rois se lèveront de ce royaume* » (v. 24). La quatrième bête est donc un *royaume*, et qui possède toute une série de rois. N'est-ce pas également l'interprétation suggérée par l'analogie symbolique du chapitre II (vision de la grande statue) et du chapitre VIII (le bélier et le bouc)? — Venons à l'interprétation directe du personnage des nuées. Nous devons constater que, dans tous les versets qui traitent de lui, il n'est plus question que des saints du Très-Haut recevant le royaume : « Mais les saints du Très-Haut recevront le royaume » (18); « la corne faisait la guerre aux saints et l'emportait sur eux, jusqu'à ce que vînt le vieillard, et que le jugement fût donné aux saints du Très-Haut, et que vînt le temps où les saints possédèrent le royaume » (21, 22); « le règne, la domination et la grandeur des royaumes qui se trouvent sous les cieux furent donnés au peuple des saints du Très Haut... » (27).

Tels sont les faits. D'après les principes ordinaires de l'exégèse symbolique, voici quelle en est la conclusion. Comme Daniel ne mentionne dans son application qu'une collectivité, à savoir le royaume des saints du Très-Haut, le fils d'homme représente cette collectivité, ce royaume.

Plusieurs commentateurs, qui paraissent s'être rendu compte de la fermeté de ces conclusions, essaient de les infirmer en montrant que le fils d'homme ne saurait symboliser qu'un individu, nettement distinct de la collectivité qu'est le royaume. Le fils d'homme, disent-ils, s'avance avec les nuées, dans les hauteurs, tandis que le peuple des saints est sur terre, victime de la persécution d'Antiochus Épiphane. Le fils d'homme reçoit son investiture en présence du Vieillard, c'est-à-dire toujours dans les hauteurs, tandis que le peuple des saints la reçoit à l'endroit où il se trouve, c'est-à-dire encore sur terre. — Reconnaissons-le, ces raisons, si elles étaient fondées, seraient décisives en faveur de la distinction préconisée. Pour qu'elles fussent fondées, il faudrait que le symbole nous présentât *simultanément* le peuple sur terre et le fils d'homme sur les hauteurs ; mais il ne nous montre ces deux tableaux que *successivement*. C'est uniquement lorsque la quatrième bête est tuée (v. 11), c'est-à-dire lorsque la redoutable corne elle-même est abattue, que la vision du fils d'homme se déroule dans les cieux. Qui ne voit dès lors que le même peuple, après avoir été persécuté sur terre, peut très bien monter symboliquement dans les airs pour y recevoir la royauté, récompense de son triomphe [1] ?

Au surplus, il faut noter une chose : les nuées ne

1. Daniel insiste (vv. 21, 22, 25, 27) sur cette antithèse entre les humiliations d'Israël et son triomphe.

figurent que dans le symbole proprement dit (v. 13, 14), jamais dans l'application, où le peuple des saints reçoit la royauté, sans spécification du lieu. C'est que les nuées ne sont qu'un élément parabolique, ayant pour but de marquer la *transcendance* du triomphe réservé au fils d'homme. Cet élément n'avait pas à reparaître dans l'application, où l'on ne s'occupe plus que des réalités positives.

Concluons : il semble bien que le *fils d'homme* est le symbole du royaume des saints, tout comme les quatre bêtes sont le symbole de quatre royaumes, chaldéen, médo-perse, macédonien et syrien.

Est-ce à dire que le sentiment de saint Jérôme et de Théodoret, partagé par de nombreux auteurs catholiques, soit erroné ou purement accommodatice? Bien au contraire, il rentre lui aussi dans le sens littéral, tel qu'il a été défini. Et ceci n'est pas une gageure, émanant d'un désir extrême de conciliation. C'est la simple constatation de certains faits relevés dans ce groupe de symboles très complexes. On aura remarqué la place que Daniel fait à tous ces rois dans cette série de royaumes. S'il a soin de nous expliquer que les éléments de la statue (chap. II), les bêtes de la mer (VII) ou celles de la terre (VIII) sont avant tout la figure de royaumes, il est amené à *identifier* expressément quelques-uns de ces symboles avec certains rois. Pour ne pas sortir du chapitre VII, mentionnons seulement les *dix rois* symbolisés par les dix cornes de la quatrième bête (v. 24), et *Antiochus Épiphane,* représenté par la onzième corne [1]. Il y a plus. Lorsque l'histoire d'un royaume se résume dans l'histoire de l'un de ses monarques, Daniel parle indistinctement du roi ou du

1. Cf. aussi VII, 17, où TM porte : Ces quatre bêtes, ce sont quatre rois...

royaume, passant avec facilité de l'un à l'autre; c'est le cas de l'empire chaldéen personnifié en quelque sorte en Nabuchodonosor : *C'est toi qui es la tête d'or* (II, 38); *après toi il s'élèvera un autre royaume* (39)... Il peut arriver même que le royaume ne compte qu'un seul roi, ce qui est le cas de l'empire d'*Alexandre;* l'identification est alors complète, et Daniel peut écrire : « Le bélier à deux cornes..., ce sont les rois de Médie et de Perse; *le bouc velu, c'est le roi de Javan* » (VIII, 20, 21).

Si les rois occupent une telle place dans les royaumes de Daniel au point de s'identifier avec eux, est-il surprenant que, dans le royaume des saints, il y ait une place de choix pour le personnage éminent qui devait en être l'unique roi? Car le royaume des saints, de de l'avis unanime, n'est autre que le *royaume de Dieu,* dont le Messie devait être le fondateur. Ce roi s'identifiait avec son royaume, bien plus que Nabuchodonosor avec l'empire chaldéen, bien plus qu'Alexandre avec l'empire macédonien. Il devait être unique comme son royaume, permanent comme lui, universel comme lui.

Il suit de là que le symbole qui désignait le royaume des saints pouvait s'appliquer en même temps à son roi; en d'autres termes, que le sens littéral du vocable *fils d'homme* était susceptible d'embrasser à la fois le royaume et le Messie.

L'auteur, il est vrai, applique surtout cette appellation au royaume messianique. Mais les principes de son exégèse, tels qu'ils ressortent des faits précédemment analysés, réclament que le même symbole convienne littéralement au président de ce royaume. Et, à tout prendre, c'est surtout la *personnalité individuelle du roi* que l'auteur avait en vue dans la scène

du couronnement sur les nuées, plutôt que la *personne collective du royaume*, l'une étant d'ailleurs le représentant, la personnification de l'autre. Un royaume ne reçoit la couronne que sur la tête de son roi; il faut également un chef pour recevoir au nom du royaume « domination, gloire et règne ». Les symboles de Daniel ne laissent rien soupçonner de l'anomalie sociale d'un royaume sans roi, ou du moins sans chef visible. Tous les royaumes qui défilent dans les visions de ce livre, royaume des Chaldéens ou des Médo-Perses, des Grecs ou des Syriens, ont à leur tête des rois en chair et en os. Il doit en être de même du royaume des saints.

C'est ce qu'a bien compris la tradition juive. Quelques-uns de ses docteurs les plus sages et les plus éclairés, paraissent même avoir identifié le *fils d'homme* avec le Messie. Au deuxième siècle de notre ère, comme certains rabbins soutenaient que les sièges préparés auprès du Vieillard n'étaient que pour les attributs divins, la justice et la bienfaisance, R. Aqiba, esprit libéral et sympathique, contemporain du fameux Bar-Cochéba, osa proclamer que l'un des sièges était pour le Vieillard et l'autre pour David, c'est-à-dire pour le Messie [1]. — C'est aussi un fait notoire que le Sauveur est résolument entré dans la voie de l'identification personnelle, d'abord lorsqu'il s'est approprié ce vocable en s'appelant le *Fils de l'homme*, ensuite lorsqu'il a annoncé qu'il *viendrait un jour avec les nuées* : « Désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance, et venant sur les nuées du ciel » (Mt., xxvi, 64). — On comprend que la tradition chrétienne ait suivi des indications si autorisées;

1. Pour ce fait, ainsi que pour l'étude des textes des paraboles d'Hénoch et du IVe livre d'Esdras, cf. P. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 225, 89...

effectivement, elle a toujours pensé que le *fils d'homme* de Daniel était le fondateur du royaume de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

On pourrait peut-être résumer toute cette discussion en disant que le sentiment des critiques modernes relève davantage les déclarations explicites du symbole, et que l'opinion ancienne s'est appliquée surtout à en dégager l'esprit et le sens concomitant.

C'est pourquoi, si l'on demande quelle est en définitive la signification du *fils d'homme,* il faut répondre : D'après les explications de Daniel lui-même, le fils d'homme est le symbole du royaume des saints ; mais il est également, au sens littéral, le symbole du souverain de ce royaume.

Le sentiment des critiques serait erroné, s'il excluait le roi du symbolisme plénier du royaume. On compléterait l'opinion des anciens exégètes, en reconnaissant que le symbolisme du royaume occupe une place prépondérante dans les explications autorisées de l'auteur.

Résumons le symbole :

De même que Daniel assiste en vision à un défilé de quatre *bêtes*, dont la quatrième surtout lui paraît « terrible, effrayante et extraordinairement forte » ; « et de même qu'après la mort de cette dernière, un *homme* apparaît au milieu des nuées, qui reçoit à jamais « domination gloire et règne »,

ainsi quatre royaumes s'élèveront de la terre, dont le quatrième surtout se distinguera par sa cruauté et sa tyrannie à l'égard des saints du Très-Haut ;

mais son triomphe sera de courte durée ; le Messie viendra, « et le règne, la domination et la grandeur des royaumes qui se trouvent sous tous les cieux seront donnés (en sa personne) au peuple des saints du Très-Haut ; son règne est un règne éternel, et toutes

les puissances le serviront et lui obéiront » (VII, 27).

Sur les lecteurs de Daniel, cette vision devait produire une impression incalculable, supérieure même à celle du premier symbole (la grande statue). Le livre inspiré leur offrait, dans un raccourci puissant, un magnifique cours d'histoire. Les royaumes humains passent et se remplacent : ils préparent la voie à l'empire divin qui ne connaîtra pas de fin. Les rois de la terre peuvent se changer en tyrans, en persécuteurs, en bourreaux : leur domination n'aura qu'un temps. L'heure vient où les saints du Très-Haut seront amplement dédommagés de leurs souffrances. Les vaincus connaîtront enfin le triomphe; les opprimés jouiront de tous les bienfaits de la liberté; les esclaves recevront en partage la gloire, le règne éternel et la domination universelle. Quel stimulant les Juifs durent puiser dans ces visions, aux tristes heures d'Antiochus Épiphane! Rien n'émousse l'acuité des souffrances comme la certitude de leur fin prochaine. L'épreuve est à moitié surmontée le jour où l'on est sûr qu'on en triomphera. Un temps, des temps et un demi-temps de tribulations! Et puis, le royaume de gloire avec son roi immortel! Après le règne des *bêtes*, le règne du *Fils d'homme*!

3. *Le bélier et le bouc* : VIII.

Symbole. — Il suffit de le rappeler à grands traits. Sur les bords de l'Oulaï, Daniel aperçoit un bélier à deux cornes de grandeur inégale; l'animal frappait de ses cornes dans la direction de l'ouest, du nord et du midi, et personne n'était capable de lui résister. Mais voici qu'un jeune bouc, qui n'avait qu'une seule corne, attaque le bélier et le terrasse. Bientôt la scène change;

la corne du bouc victorieux se brise et quatre autres cornes s'élèvent à sa place. A son tour, l'une de ces dernières donne naissance à une autre corne qui attire désormais l'attention du voyant. D'abord toute petite, elle ne tarde pas à grandir aux dépens du sud, de l'ouest et du *pays glorieux;* elle s'attaque avec un orgueil éhonté à Dieu lui-même, à son culte, à son peuple. L'*iniquité du désolateur* et la profanation du sanctuaire dureront deux mille trois cents soirs et matins; après quoi, le sanctuaire sera purifié à nouveau (1-14).

Symbolisme. — Gabriel explique le symbole à Daniel. Le bélier à deux cornes, ce sont les rois de Médie et de Perse; le bouc à la grande corne, c'est le roi de Javan (Alexandre); les quatre cornes issues de la précédente seront les quatre royaumes qui doivent se partager l'empire du jeune conquérant; enfin, la petite corne doit être un roi au dur visage, qui prospérera par ruse et ravagera le peuple des saints, jusqu'à ce qu'il soit brisé à son tour... (15-26).

Cette fois, les indications du texte sont tellement formelles et précises que les commentateurs se trouvent forcément d'accord. Les anciens commentateurs, saint Jérôme, Théodoret, et les auteurs catholiques, Maldonat, C. a Lapide, Calmet, Vigouroux, Trochon, Knabenbauer, Crampon..., se rencontrent avec les exégètes protestants, Behrmann, Driver, Marti..., pour dire que le bélier est l'empire médo-perse, et le bouc, Alexandre; que les quatre cornes représentent les royaumes de Macédoine, de Thrace, de Syrie et d'Égypte; enfin, que la petite corne n'est autre que le trop fameux Antiochus Épiphane. On se souvient que ces données si concrètes nous ont déjà servi à déterminer la signification des éléments de la statue et des

bêtes de la mer. Dom Calmet écrit cette fois avec beaucoup d'assurance : « Ce passage est parallèle aux versets 8 et 28 du chapitre VII et ne dit que la même chose [1] ».

Tout le monde reconnaît aussi maintenant que les versets 9-13 du chapitre VIII décrivent les méfaits d'Antiochus Épiphane. Seule, la donnée chronologique du v. 14 *jusqu'à 2300 soirs et matins* divise encore les commentateurs. Ce n'est pas le lieu de traiter à fond cette délicate question. Les exégètes anciens prenaient ce chiffre pour *un total de jours entiers,* soit une somme de six ans et quelques mois. De nos jours, on préfère le considérer comme *un total de soirs et de matins,* en prenant pour unité chacun des deux sacrifices quotidiens. Ce procédé réduit de moitié la durée effective de la persécution, en la ramenant à 1150 jours, soit trois ans, deux mois et dix jours.

Ce chiffre est un peu inférieur à la durée historique de la persécution d'Antiochus Épiphane, qui se prolongea environ trois ans et demi (ce qui donnerait comme chiffre théorique 1278 jours). Mais le point de départ du calcul semble avoir été, non les premières mesures persécutrices du tyran (juin 168), mais la profanation du temple (décembre de la même année). Depuis cette date jusqu'à la nouvelle dédicace, décembre 165, on compte trois années ou 1095 jours. En y ajoutant la différence entre ce chiffre et le chiffre symbolique, soit 55 jours, nous arrivons à l'année 164, au cours de laquelle Antiochus Epiphane mourut [2].

Cette solution a l'avantage d'harmoniser les données chronologiques du symbole avec les données de Daniel (VII, 55; XII, 11), qui assignent à la persécution d'An-

1. *Op. cit.*, p. 669, 670.
2. On ignore la date précise de sa mort.

tiochus une durée de trois ans et demi. Le but de cette vision, comme celui des visions précédentes, était d'encourager les Juifs en leur montrant la fin prochaine du persécuteur.

4. *Le songe de l'arbre :* IV.

Symbole. — Nabuchodonosor eut un songe qui le troubla profondément. Il vit un arbre magnifique qui touchait au ciel, étendait ses branches jusqu'aux extrémités de la terre, abritait sous son feuillage rempli de fruits les oiseaux du ciel et les bêtes des champs. Mais voici que, sur l'ordre d'un ange, l'arbre doit être abattu ; ses branches seront coupées, son feuillage secoué, ses fruits dispersés, ainsi que les animaux qui s'abritaient à son ombre. Seule, la racine de l'arbre pourra rester en terre, liée par de fortes chaînes de fer et d'airain.

Ici le voile allégorique se déchire (v. 12[b]), et l'on nous laisse entrevoir le personnage représenté par l'arbre, toutefois sans nous livrer encore son nom. Ce personnage demeurera parmi l'herbe des champs, se mouillera de la rosée du ciel, vivra en compagnie des animaux. Son cœur d'homme sera changé en cœur de bête, « et sept temps passeront sur lui », jusqu'à ce que les hommes reconnaissent le souverain domaine du Très-Haut (1-14).

Symbolisme. — Après un temps de réflexion et quelques formules préliminaires de protocole, Daniel aborde franchement l'interprétation. L'arbre magnifique, c'est Nabuchodonosor au faîte de sa gloire et de sa puissance. L'arbre coupé signifie que le monarque sera chassé du milieu des hommes et vivra au milieu

des animaux, mangeant de l'herbe comme les bœufs, se mouillant de la rosée du ciel, et « sept temps passeront sur toi, jusqu'à ce que tu saches que le Très-Haut a tout pouvoir sur la royauté des hommes » (22) ; après quoi, l'empire lui sera rendu.

Un an après, ajoute le récit, tandis qu'il se complaisait en la magnificence de sa capitale, Nabuchodonosor « fut chassé de la société des hommes, il mangea de l'herbe comme les bœufs, et son corps fut mouillé de la rosée du ciel, jusqu'à ce que ses cheveux crussent comme [les plumes des] aigles et ses ongles comme [ceux des] oiseaux » (30). « A la fin des jours », Nabuchodonosor leva les yeux vers le ciel et recouvra l'usage de la raison (31).

Comme on le voit, l'application du symbole a été faite très exactement par l'auteur inspiré ; elle est d'une telle clarté qu'on ne saurait y rien ajouter.

Au point de vue de la contexture symbolique, cette vision procède à la manière des *allégories*, comme d'ailleurs toutes les visions précédentes. Elle est expliquée trait pour trait ; chacun des symboles partiels s'encadre dans la réalité correspondante, de même que, dans une allégorie, chaque métaphore s'adapte à la réalité qui lui correspond.

On relève en outre ici un phénomène avec lequel l'étude des allégories nous a déjà familiarisés. Au v. 12, le prophète abandonne brusquement le terrain métaphorique pour parler sans figure du sujet qu'il veut illustrer. J'ai signalé ailleurs un exemple très frappant de cette brusque déchirure des voiles allégoriques : c'est le magnifique tableau de la vigne dans Isaïe, v, 6 :

> v, 5. Eh bien, je vais vous dire, moi,
> ce que je veux faire à ma vigne... :

6. Elle ne sera ni taillée ni bêchée :
les ronces et les épines y pousseront ;
aux nuages je défendrai
de verser sur elle la pluie [1] !

Par ces derniers mots, il devient évident que le maître de la vigne n'est autre que Jahvé [2]. De même, dans la vision de Nabuchodonosor, il apparaît visiblement au v. 12 que l'arbre n'est que la figure d'un être vivant. Cette solution de continuité dans la trame de l'allégorie s'explique quelquefois par l'impatience qu'éprouve l'auteur de descendre dans le domaine de la réalité, comme c'est le cas pour la vigne d'Isaïe. Il semble que, pour la vision de l'arbre, il y ait une raison beaucoup plus simple, à savoir l'impossibilité où l'allégoriste s'est trouvé soudain de présager l'avenir au moyen de son allégorie. Comment la racine pouvait-elle à la fois demeurer *cachée en terre* et *exposée, dans l'herbe, à la rosée du ciel?* Comment signifier surtout que la raison allait être enlevée à Nabuchodonosor? Il n'y avait dès lors qu'un parti à prendre : abandonner les métaphores et parler sans figure. C'est ce qu'a fait l'auteur inspiré. La vision est sans doute un peu moins élégante, mais elle est plus claire, et c'est ce qui importe avant tout. Existe-il encore aujourd'hui des critiques qui se hâteraient de crier à la retouche malhabile de rédacteurs postérieurs, s'ils relevaient un exemple aussi singulier dans les paraboles de l'Évangile?

5. *Mané, thécel, pharès* : v.

Symbole. — Durant un festin nocturne, pendant le-

1. Trad. Condamin.
2. Cf. *Introduction aux Paraboles*, pp. 115-120.

quel Baltasar avait poussé l'impiété jusqu'à profaner les vases sacrés de Jérusalem, des doigts humains écrivirent sur la chaux de la muraille des signes mystérieux. Les sages sont aussitôt mandés. Ils ne réussissent pas à déchiffrer l'inscription ; encore moins arrivent-ils à l'interpréter. Daniel est introduit. Après un assez long exorde sur les châtiments infligés à Nabuchodonosor et le peu de fruit qu'en a retiré son fils Baltasar, il lit couramment l'écriture et en donne l'interprétation. Ces versets doivent être traduits avec soin.

25. Et voici l'écriture qui a été tracée : (Mᵉnê', mᵉnê', tᵉqêl oupharsin) [tout] *compté : une mine, un sicle et deux demi-mines*. 26. Et voici le sens de ces mots. Mᵉnê (*mine*) : Dieu a *compté* (*mᵉnâh*) ton royaume et il y a mis fin. 27. *Tᵉqêl* (*sicle*) : il a été *pesé* (*teqilta'*) dans les balances et il a été trouvé en déficit. 28. *Pᵉrés* (*demi-mine*) : Ton royaume a été divisé (*pᵉrîsath*) et donné aux Mèdes et aux Perses...

Les commentateurs ont cherché bien des fois les raisons pour lesquelles les sages de Chaldée ne réussirent pas à déchiffrer l'inscription. Toutes les hypothèses ont été émises. On a supposé que ces mots étaient écrits d'après le procédé cryptographique dit *athbasch*, dans lequel la première lettre (a, aleph) a pour équivalent la dernière (th, tau), la seconde (b, beth) l'avant-dernière (ch, chin), et ainsi de suite; ou bien que l'écriture était verticale au lieu d'être horizontale (rabbins) ; ou bien que toutes ces lettres étaient déplacées comme dans les anagrammes, ou simplement écrites à rebours, de gauche à droite... Quelle est la véritable explication ? On ne sait. Constatons seulement que, dans un récit ayant pour but de mettre en relief la supériorité de Daniel et du vrai Dieu sur les sages et leurs fausses divinités, il était naturel que les

Chaldéens échouassent dans une entreprise où Daniel devait parfaitement réussir.

Quelle était au juste la teneur du texte déchiffré? Entre l'araméen et les versions, on relève des différences appréciables. L'araméen porte deux fois le mot initial *mᵉnê*, tandis que les versions (Septante, Théodotion, Peschitto, Vulgate) ne l'ont qu'une fois. En outre, les versions grecques et la Vulgate lisent *Mane*, *Thecel*, *Phares* (μανὴ, θεκὲλ, φάρες) au lieu de *mᵉnê*, *tᵉqél* et *pharsin*, ce qui est également le texte de la Peschitto. Jusqu'à ces dernières années, on pouvait hésiter dans son choix entre la lecture de l'araméen et celle des Septante. Aujourd'hui, après la découverte de M. Clermont-Ganneau dont il sera parlé ci-dessous, l'hésitation ne semble plus permise. Le texte araméen, en raison même de sa complexité et tout spécialement de sa vocalisation, est jugé antérieur à celui des versions. Il n'était peut-être plus entièrement compris, que la tradition orale et textuelle en conservait encore précieusement la teneur. De telles formes ne s'inventent pas : le texte araméen a toute chance d'être authentique. — Disons ici que, si le premier mᵉnê n'est pas une glose, il doit signifier *compté, tout bien compté,* comme le suggère Haupt.

Symbolisme. — Jusque vers la fin du siècle dernier, on regardait les trois mots mystérieux mᵉnê, tᵉqêl, pᵉrês comme des participes passifs ayant respectivement la signification de *compté, pesé, divisé.* N'était-ce pas l'interprétation qui semblait proposée par Daniel en personne? *Mᵉnê :* Dieu a *compté* ton royaume; *tᵉqél :* il a été pesé; *pᵉrés :* il a été divisé...

Depuis une trentaine d'années, une autre interprétation s'est fait jour, qui corrige en partie la précé-

dente et en partie la complète. Le mérite principal en revient à M. Clermont-Ganneau [1]. En 1878, le savant orientaliste lut le mot *p^{e}rês,* demi, sur un poids du *British Museum,* équivalant à une mine faible ou demi-mine.

Il proposa dès lors de regarder les trois mots de l'inscription comme des noms de poids : une mine, un sicle [2] et deux demi-mines.

Cette opinion, après avoir été combattue par Behrmann, a été reprise et fortifiée par Driver, Marti, d'autres encore. Telle qu'elle se présente aujourd'hui, on peut dire, non seulement qu'elle a conquis droit de cité, mais encore qu'elle s'impose à la bienveillante attention des exégètes comme fournissant de ce texte l'explication la plus satisfaisante.

On doit reconnaître d'abord que les mots de l'inscription avec leur vocalisation actuelle m^{e}nê', t^{e}qêl, pharsin, ne sauraient être considérés comme des participes passifs, du moins les deux derniers — il y faudrait t^{e} qil, p^{e}risin ou p^{e}rês. — Ces mots ne peuvent être que des substantifs ; et depuis que p^{e}rês a été identifié avec la demi-mine et que d'autres découvertes sont venues confirmer celle de M. Clermont-Ganneau [3], il faut les regarder définitivement comme trois noms de poids : *mine*, *sicle* et *demi-mine*. Behrmann s'étonnait que le sicle, valeur moindre, figurât entre deux valeurs plus fortes et il voyait là une objection sérieuse à la solu-

1. *Mané, Thécel, Pharès et le festin de Baltasar* (extrait du *Journal asiatique*), 1886.

2. Sur le sens du deuxième mot, M. Clermont-Ganneau n'était pas encore bien fixé. « Theqel, écrivait-il, est ou un troisième nom de poids (celui du sicle), ou le verbe *pesé*, d'où est tiré le nom du sicle » (art. cit., p. 25). Il proposait même d'unir à ce mot le vav qui précède phar^{e}sin, pour en composer le verbe taq^{e}lu (תקלו). Le tout aurait donné la phrase suivante : *Pour chaque mine, ils ont pesé deux pheras.*

3. *RB.*, 1916, 622; 1918, 286.

tion nouvelle. Haupt a parfaitement justifié l'ordre du texte par la signification de ces valeurs. Le chapitre v met en scène Nabuchodonosor, Baltasar et les Médo-Perses. Il y a tout lieu de voir dans la mine le symbole de Nabuchodonosor, dans le sicle celui de Baltasar, dans les deux demi-mines celui des Médo-Perses. Ce dernier mot serait au *duel* pour marquer la dualité de la monarchie [1]. Cependant, les deux demi-mines équivalent à la mine, parce que le nouveau royaume ne le cédera en rien à l'ancien empire de Nabuchodonosor.

Tel aurait été le sens matériel de l'inscription mystérieuse.

Il y en avait un autre, superposé au premier, comme, dans les rébus, le sens véritable se superpose au sens matériel et apparent. Daniel le découvre en prenant le radical des verbes d'où sont formés les substantifs déchiffrés : *mᵉnâh,* il a compté; *tᵉqal*, il a pesé; *pᵉras*, il a divisé. A la vérité, il ne suit pas un procédé philologique très rigoureux. Il a modifié le troisième mot pharsin en *pᵉrês* pour lui donner la même forme qu'aux deux autres. En outre, mᵉnê', qui pourrait être considéré comme un participe passif, n'est pas expliqué comme tel; tandis que tᵉqêl et pᵉrês, qui ne sont pas des participes, sont peut-être expliqués comme s'ils l'étaient. Ces anomalies suggèrent à Marti l'hypothèse que les vv. 26-28 seraient une tentative pour donner un sens à l'inscription qui n'était plus comprise [2]. Mais il est peu croyable que les vocables mystérieux aient été conservés sans leur explication, ou qu'on ait laissé perdre la signification réelle. Les versets 26-28 ne peuvent se séparer du v. 25. Mieux vaut expliquer les

1. On ajoutera ce nouveau fait aux symboles dualistes de l'empire médo-perse : l'ours à *deux côtés*, le bélier à *deux cornes*.
2. *Op. cit.*, p. 22.

anomalies grammaticales en disant que, après tout, Daniel ne faisait pas à Baltasar et à sa cour une leçon de philologie. Après avoir déchiffré l'inscription, il en reprenait successivement chaque terme, en déclarant la signification comminatoire que le Seigneur y attachait. Que, pour ces déclarations, il se servît du prétérit ou du participe; qu'il eût l'air de donner à ces substantifs telle ou telle forme verbale, peu lui importait. Il allait à l'essentiel et négligeait l'accessoire.

L'essentiel, c'était un arrêt de mort pour l'empire de Baltasar. Ce royaume a été *compté;* il a été *pesé* aux divines balances et trouvé en déficit; il va être *partagé* et donné aux Médo-Perses.

Le récit ajoute que, cette même nuit, l'oracle s'accomplissait; l'empire chaldéen s'effondrait dans une sommaire tragédie.

Le symbole actuel nous rappelle un des sens les plus ordinaires de la *hidâh* ou énigme sémitique [1], bien que la Bible ne présente point de cas exactement analogue à celui-ci. On songe naturellement aux deux énigmes de Samson :

> De celui qui mange est sorti ce qui se mange,
> Du fort est sorti le doux (Jug., xiv, 12).
> Avec une mâchoire de rosse, je les ai rossés (xv, 16).

Mais la première n'est qu'une vulgaire devinette; la seconde serait plus rapprochée de notre symbole, si, au lieu de faire lui-même ce jeu de mots, Samson eût laissé deviner qu'il avait battu les Philistins, en écrivant quelque part le mot *âne*, ou simplement en affichant les restes de la mâchoire victorieuse.

L'inscription de Baltasar était donc à double sens. Celui qui parvenait à la déchiffrer ne devait pas s'ar-

1. Cf. *Introduction aux Paraboles*, pp. 79-85.

rêter au sens apparent : mine, sicle, demi-mines; il devait aller jusqu'au sens réel : compté, pesé, divisé. Encore est-il que la difficulté se compliquait d'une extrême concision. Ces trois verbes pouvaient tout signifier, puisqu'ils ne précisaient rien. A supposer que les devins chaldéens eussent réussi dans la première lecture, ils auraient pu encore échouer dans la seconde. C'est dire qu'il fallait au prophète le secours du Très-Haut pour lire et interpréter cet oracle.

CHAPITRE VII

LES SYMBOLES DE JOEL

Les sauterelles.

Dans le livre de Joël, nous ne trouvons à proprement parler qu'un symbole, celui des *sauterelles;* mais il s'impose à l'attention des exégètes par le nombre et l'importance des questions qu'il soulève. Le prophète veut-il parler d'une invasion de sauterelles véritables, ou bien son récit n'est-il qu'une brillante allégorie? Prétend-il par là nous annoncer quelque catastrophe? Et si c'est un malheur qu'il prédit, est-ce la prochaine invasion des ennemis ou la venue du redoutable jour de Jahvé? Et ce jour de Jahvé, que signifie-t-il, qu'est-il, que produira-t-il?

Autant de questions qui se groupent aisément autour des deux rubriques générales adoptées dans cette monographie : dans la première partie ou *symbole*, nous examinerons la nature du fléau; dans la seconde partie ou *symbolisme*, nous essaierons d'en déterminer la signification.

Symbole. — Nature du fléau. Trois solutions principales ont été proposées. On a soutenu tour à tour que le fléau des sauterelles était allégorique, littéral, eschatologique. Ces diverses solutions méritent d'être passées rapidement en revue.

a) *Interprétation allégorique.* C'est peut-être la première en date dans l'exégèse chrétienne. En tout cas, saint Jérôme l'adopte résolument. Examinant le fameux v. 4 du chap. I :

Les restes du *gazam, l'arbé* les a dévorés ;
Les restes de *l'arbé*, le *yéleq* les a dévorés,
et les restes du *yéleq*, c'est le *hasil* qui les a dévorés,

il écrit : « Par *eruca*, les Juifs entendent les Assyriens, les Babyloniens et les Chaldéens... ; par *locusta*, ils entendent les Mèdes et les Perses... ; par *bruchus*, les Macédoniens et tous les successeurs d'Alexandre, surtout le roi Antiochus dit Epiphane... ; par *rubigo*, l'empire romain... » Et cette interprétation des rabbins, saint Jérôme la fait sienne ; il répète à maintes reprises que les sauterelles sont la métaphore des ennemis, *sub metaphora locustarum, hostium describatur adventus ;* que l'impiété des envahisseurs est dépeinte sous les traits des sauterelles, *narratur impietas hostium sub figura locustarum...*

Une fois sur le chemin des allégories, il était naturel que les systèmes se multipliassent. Ils se sont multipliés. Dom Calmet, qui en a méritoirement résumé un certain nombre, nous avertit que les quatre espèces de sauterelles ont été identifiées avec Téglathphalasar, Salmanasar, Sennachérib et Nabuchodonosor, ou bien avec Salmanasar, Nabuchodonosor, Antiochus Epiphane et les Romains, ou bien encore avec les quatre expéditions de Nabuchodonosor en Judée. — Le siècle dernier a plus d'une fois remis en vogue ces explications. Pour Hengstenberg, les quatre noms de sauterelles représentent les Assyro-Chaldéens, les Médo-Perses, les Grecs et les Romains ; pour Hilgenfeld, ils représentent quatre expéditions des Perses en Egypte, dont la Palestine eut également à

souffrir : celle de Cambyse en 525, celle de Xerxès en 484, et les deux d'Artaxerxès en 460 et 458.

Dom Calmet a jugé en bloc les hypothèses de cette nature émises de son temps. « *Tout cela est arbitraire*, a-t-il écrit. Nous nous en tenons à l'explication simple et littérale qui l'entend des ravages causés dans le pays de Juda par les chenilles, les sauterelles et la nielle[1]. »

Nowack ne met pas plus de nuances à l'expression de sa critique. Tout cela, écrit-il, n'est que jeu d'imagination, *Spielder Phantasie*[2]. Cette sévérité ne semblera peut-être pas excessive, lorsqu'on aura pris connaissance des raisons qui justifient l'interprétation littérale. On les trouvera ci-après[3].

b) *Interprétation littérale.* M. Lucien Gautier écrit que « l'interprétation réaliste a gagné beaucoup de terrain sur l'interprétation figurée »[4]. On ne saurait s'en étonner. 1. Car tel est le sens normal des textes. La sauterelle y est désignée, non seulement par son nom le plus fréquent, *hasil*, mais encore par trois autres vocables où l'on s'accorde à voir aujourd'hui des synonymes du premier[5], *gazam, arbé, yéleq*. — 2. Le prophète décrit avec l'exactitude d'un témoin oculaire les ravages accomplis par ce redoutable fléau :

> Il a dévasté ma vigne,
> Mis en morceaux mon figuier;
> Il les a complètement pelés et abîmés :
> Les rameaux en sont devenus tout blancs (1, 7).

1. *Commentaire littéral sur Joël*, p. 135.
2. *Die Kleinen Propheten*, p. 85.
3. Certains auteurs, Knabenbauer, Crampon..., prennent les sauterelle du chap. I pour une réalité et celles du chap. II pour une allégorie.
4. *Introduction à l'Anc. Test.*, t. I, p. 474.
5. On a cru quelquefois que ces quatre noms représentaient quatre états différents de la métamorphose : larve, nymphe, insecte, sauterelle. En réalité, les sauterelles ne passent que par les deux phases préliminaires de larve et de nymphe.

Aucun arbre n'a échappé à cette dévastation systématique :

> Grenadiers, palmiers, pommiers,
> Tous les arbres des champs sont dévastés (1,12).

Les sauterelles, disait saint Jérôme, ravagent tout : « elles rongent l'écorce des arbres, qu'elles rejettent après en avoir épuisé la substance ; elles consument toute la sève et laissent les rameaux blancs et desséchés »[1]. Les sauterelles qui s'abattirent sur la Palestine au début de 1915 y commirent exactement les mêmes ravages qu'à l'époque de Joël. Les mœurs de ces terribles ravageurs n'ont pas varié. Mais précisément, cela nous permet de conclure que le prophète avait en vue de véritables sauterelles. Il est notoire que ces insectes ne s'en prennent qu'à la nature inanimée et qu'ils ne font pas de mal aux personnes. Des guerriers n'agissent pas ainsi. Ils s'attaquent à d'autres guerriers ; mais, à moins d'une barbarie raffinée, « les soldats ne s'attardent pas... à dépouiller les arbres de leur écorce »[2]. — 3. Les détails du chap. II sur la stratégie des envahisseurs conviennent encore trait pour trait aux sauterelles.

> 7. Ils s'élancent comme des héros.
> Ils escaladent la muraille comme des hommes de guerre ;
> Ils marchent chacun devant soi,
> Sans s'écarter de la route.
> 8. Ils ne se poussent point les uns les autres ;
> Chacun suit son chemin,
> Ils se précipitent au travers des traits,
> Et ils ne rompent point les rangs (trad. Crampon).

Là-dessus, saint Jérôme écrivait : « Nous avons pu naguère le constater en ce pays. Lorsque les bataillons des sauterelles viennent remplir tout l'espace entre le

1. In 1, 6. 7.
2. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 133.

ciel et la terre, elles s'avancent en un tel ordre, selon l'ordre établi de Dieu, qu'elles restent chacune à son rang, pareilles aux mosaïques que la main de l'artiste dispose sur le pavé, et elles ne s'écartent pas d'un seul point vers leurs voisines, on pourrait même dire du travers d'un ongle », *ut instar tesserularum quæ in pavimentis artificis figuntur manu, suum locum teneant, et ne puncto quidem, et, ut ita dicam, ungue transverse declinent ad alteram.*

Joël continue :

> Ils se répandent dans la ville,
> Ils s'élancent sur les murs,
> Montent dans les maisons;
> Ils entrent par les fenêtres, comme le voleur (II, 9),

ce que saint Jérôme garantissait encore rigoureusement exact : « Il n'y a pas d'issue fermée pour les sauterelles, disait-il : champs et moissons, arbres et villes, maisons et chambres, elles envahissent tout ». — 4. Autre remarque. Joël compare ces agents de destruction à une armée :

> Ils s'élancent comme des héros,
> Ils escaladent la muraille comme des hommes de guerre (II, 7).

« On fait remarquer à bon droit, dit M. van Hoonacker, que, si le prophète avait eu précisément en vue des soldats et des guerriers, la comparaison n'aurait pas de sens » [1].

Le fléau décrit par Joël n'est donc pas métaphorique. Il est réel et même actuel, et le prophète écrit sous l'impression du terrible désastre. Quelques auteurs ont pensé que la catastrophe était encore future, ou tout au plus imminente, et que Joël la contemplait uni-

1. *Op. cit.*, p. 133.

quement à la lumière prophétique. Dom Calmet leur a répondu avec son habituelle sagacité : « Ce qui nous détermine à croire que ce n'est point ici une prédiction d'un malheur futur, mais un discours sur la désolation présente, c'est qu'il n'exhorte pas le peuple à détourner ce fléau, et qu'il ne leur promet pas que Dieu les en préservera en récompense de leur humiliation et de leurs prières, mais seulement qu'il fera succéder à ces maux des temps plus heureux et une entière fertilité »[1].

c) *Interprétation apocalyptique.* Cependant l'interprétation réaliste ne satisfait pas tous les auteurs qui se déclarent opposés à l'explication allégorique. De là, une troisième solution qu'il nous reste à signaler. Elle est ainsi présentée par M. van Hoonacker, l'un des plus récents exégètes qui la patronnent : « Outre ces deux systèmes d'explication, écrit-il, il en est un troisième... défendu par P. Schegg, plus récemment par A. Merx, parmi les anciens par Théodoret[2], d'après lequel les sauterelles des chapitres I-II seraient à considérer, non comme une calamité actuelle, mais comme un élément ou une représentation typique des catastrophes futures qui annonceront la venue du *jour de Jahvé* »[3]. On trouvera longuement développées dans les auteurs précités les raisons qu'ils allèguent en faveur de ce sentiment. Contentons-nous ici de rappeler les principales.

1. « Ce que l'on aurait le droit d'attendre, si la plainte de Joël était motivée par des faits actuels, c'est qu'il ne s'y mêlât point des éléments purement artifi-

1. *Op. cit.*, p. 134.

2. Je n'ai pas su retrouver dans Théodoret les traces de cette *interprétation apocalyptique.* Si je comprends bien sa pensée, il estime que les descriptions des chap. I et II conviennent aussi bien aux sauterelles véritables qu'aux Assyriens et aux Chaldéens (Téglathphalasar, Salmanasar, Sennacherib et Nabuchodonosor), ἀμφότερα γὰρ αἰνίττεται, *P. G.*, t. 81, col. 1637 ; cf. col. 1644.

3. *Op. cit.*, p. 143.

ciels, ou étrangers de leur nature aux maux qui font l'objet propre du discours ». Au sentiment de M. van Hoonacker, ces éléments seraient assez nombreux dans les deux premiers chapitres de Joël. Par exemple, lorsqu'on nous représente les *magasins démolis* et les *granges détruites* (I, 17), « n'est-ce pas une donnée fictive » ? — « La chose est plus sensible II, 17, où le prophète, dans la prière qu'il recommande aux prêtres d'adresser à Dieu pour obtenir l'éloignement des sauterelles, leur fait dire : Pardonne, Jahvé, à ton peuple, et ne livre point ton héritage à l'opprobre *pour que les nations y dominent. Pourquoi dirait-on parmi les peuples : Où donc est leur Dieu?* » Et Jahvé répond : *Mon peuple ne sera point confondu à jamais* (II, 26). Ce n'est point par une invasion de sauterelles, à laquelle les *nations* étaient également exposées, que Juda pouvait être réduit à un tel excès d'opprobre. — De même, n'est-il pas avéré que le qualificatif *le septentrional, celui du nord* (II, 20), ne convient pas aux sauterelles, attendu que celles-ci sont toujours amenées en Palestine par les vents du midi ou du sud-est? [1]. — 2. « *Le jour de Jahvé,* dont l'annonce fait, d'un bout à l'autre du livre, l'objet constant du discours de Joël, y est marqué d'un caractère eschatologique nettement déterminé. On voit bien aux chapitres III et IV que ce jour, aux yeux de Joël, doit être le signal d'une transformation complète de toutes choses... Dès lors, il semble très peu probable que ce même auteur ait, aux chapitres I-II, conçu l'avènement du grand jour comme le corollaire immédiat d'un fait actuel » [2].

Dans toutes ces observations, il se trouve une bonne

1. *Op. cit.*, p. 138, 139.
2. *Ibid.*, p. 139, 140.

part de vérité, mais il ne s'y rencontre aucune preuve décisive contre la réalité des sauterelles ni contre l'interprétation réaliste. Nous sommes seulement amenés à constater une chose, que les exégètes modernes concèdent très volontiers, à savoir que les descriptions de Joël ont reçu une sorte de *coloration apocalyptique* — le mot est de Nowack — parce que les sauterelles, réelles et vivantes, étaient en même temps à ses yeux les précurseurs du jour de Jahvé. Le prophète a voulu nous décrire en premier lieu et d'une manière immédiate une invasion de sauterelles, qui venait de désoler la Terre sainte — les arguments développés au paragraphe précédent l'ont établi —; mais, tout en observant la réalité de près, il n'a pas craint çà et là de forcer légèrement les couleurs, d'accentuer les notes, sous l'influence du tableau symbolique qu'il entrevoyait à travers le symbole. Ces légères hyperboles seraient rangées au nombre des licences coutumières aux poètes, s'il n'était préférable de les rattacher au vocabulaire apocalyptique.

Si je ne me trompe, ces explications sont de nature à satisfaire aux justes observations de la troisième interprétation. Nous ne sommes ensuite que plus libres pour revendiquer, à l'occasion, les droits de l'exégèse historique là où l'exagération symbolique ne s'impose pas. Par exemple, nous comprenons très bien qu'une invasion de sauterelles remplisse le peuple choisi d'opprobre aux yeux de ses voisins. En Orient, un fléau de ce genre vaut une guerre; les arbres fruitiers, oliviers, vignes, figuiers, sont atteints dans leurs parties vitales, et il leur faut plusieurs années pour retrouver leur prospérité. Une invasion de barbares ne causerait pas au pays de plus grands dommages. Une terre ainsi visitée par le malheur était regardée par

les Sémites comme gravement coupable, si même elle ne passait pour être abandonnée de son Dieu. Joël aurait pu à la rigueur s'exprimer comme il l'a fait II, 17, 26, 27, tout en restant dans les limites ordinaires du langage figuré. — Le même raisonnement justifie en partie la connexion que le prophète établit entre l'invasion des sauterelles et le *jour de Jahvé*. Eschatologique ou non, qu'était ce *jour de Jahvé?* Ce qu'il y a de constant à travers les variations personnelles de chaque prophète, c'est que ce devait être un jour de terreur et de commotion universelles. Sous le coup du désastre causé par l'invasion des sauterelles, un prophète pouvait donc découvrir dans ce fléau un prodrome des catastrophes eschatologiques. — Au reste, il est parfaitement loisible, ici encore, de recourir à la coloration apocalyptique; c'est ainsi que Nowack écrit ces judicieuses remarques, à propos de II, 1 : « Dans les sauterelles, le prophète voit les précurseurs du jour de Jahvé, et, de ce point de vue, il nous donne une nouvelle description de l'invasion des sauterelles, qui ne répond sans doute pas exactement à la réalité; mais l'imagination du prophète, influencée par la conception eschatologique des sauterelles comme messagères du jour de Jahvé, a guidé sa plume, en sorte qu'il n'est pas étonnant qu'il ait vu des choses qui seraient restées cachées à des yeux naturels » [1].

Par contre, nous reconnaissons franchement la coloration apocalyptique dans le qualificatif *septentrional* appliqué aux sauterelles :

> Le septentrional, je l'éloignerai de vous,
> Et je le chasserai vers une terre aride et déserte,
> La tête vers la mer orientale
> Et la queue vers la mer d'occident (II, 20).

1. *Op. cit.*, p. 97.

Presque tous les auteurs se rendent compte qu'en Palestine les sauterelles n'arrivent que par le sud ou le sud-est. Quelques-uns supposent que, par exception, elles peuvent déboucher par le nord. Mais c'est là une supposition gratuite, imaginée pour le besoin de la cause. L'invasion de 1915 est venue une fois encore du côté de Jéricho. Pour expliquer l'étrangeté de ce vocable, il suffit de dire qu'à cet endroit de sa description, le prophète a été plus impressionné que d'habitude par la réalité future que symbolisait le fléau actuel. Les ennemis n'avaient que trop souvent envahi la Palestine par le nord : parler du septentrion, c'était évoquer l'image du danger. Avec Jérémie et Ézéchiel, le *septentrional* était devenu un terme consacré désignant les grands envahisseurs eschatologiques. Joël n'avait qu'à utiliser une expression toute faite.

La preuve qu'ici encore il décrit toujours les sauterelles, c'est qu'il parle de les rejeter dans la mer comme il arrive à leurs bataillons aériens, qui finissent d'ordinaire par être emportés vers la Méditerranée ; c'est qu'il parle aussi de l'infection qui s'élèvera de leurs masses putréfiées. Mais la preuve qu'il pense également aux ennemis d'Israël, c'est qu'il mentionne le *septentrional, qui s'est vanté de grandes choses* (II, 20). « Il est très naturel, écrit Marti, de voir dans le *septentrional* une allusion à l'ennemi redoutable prédit par Jérémie et Ézéchiel comme devant déboucher par le nord (Jér., I, 14 ; Ézéch., XXXVIII, 6, 15 ; XXXIX, 2). Joël appelle ainsi les sauterelles, parce qu'il y voit les précurseurs du jour de Jahvé, et parce que l'ennemi aussi, d'après Ézéchiel, doit arriver par le nord. L'analogie a perdu sa signification ; le mot est devenu un concept apocalyptique, équivalent au précurseur du

jugement prochain », *der soviel sagt wie der Vorbote des jüngsten Gerichts*[1].

Symbolisme. — La discussion précédente nous a contraints d'anticiper légèrement la question du symbolisme. Le moment est venu de lui donner le développement qu'elle comporte.

On connaît déjà la solution des partisans de l'interprétation allégorique. Pour eux, sous le voile des métaphores, Joël décrit la prochaine invasion des ennemis d'Israël, Chaldéens, Perses, Grecs et Romains. Il n'y a pas de symbolisme proprement dit; il y a seulement langage figuré, allégorie.

Au fond, l'interprétation apocalyptique ne diffère pas essentiellement de la précédente. Seulement, au lieu de décrire la venue des ennemis historiques, le prophète, sous le couvert de ces figures, annoncerait les catastrophes dernières. « Schegg concevait de la manière que voici la pensée fondamentale de la prophétie de Joël, écrit M. van Hoonacker. Deux puissances ennemies, la nature avec ses catastrophes d'une part, et de l'autre les nations étrangères avec leur hostilité contre Israël, s'opposent à la poursuite et à l'accomplissement providentiel des desseins de Jahvé sur son peuple; toutes les deux seront domptées. Les sauterelles représentent aux yeux du prophète l'opposition des forces de la nature. Leur destruction signifie la victoire du peuple de Dieu sur les éléments, victoire qui coïncide avec le jugement sur les nations. L'idée nous semble résumer parfaitement le livre de Joël[2] ».

Les partisans de l'interprétation littérale, qui admettent la réalité du symbole, s'accordent sur les points

1. *Op. cit.*, p. 131, 132.
2. *Ibid.*, p. 143, 144.

principaux du symbolisme : ils reconnaissent que les sauterelles sont le *signe précurseur* du jour de Jahvé, en raison des *ravages* qu'elles causent et de la *terreur* qu'elles répandent. C'est là l'essentiel. Les divergences ne concernent que les détails. On se demande, par exemple, si le symbolisme est le même au chap. II que au chap. I. Plusieurs auteurs croient devoir relever entre ces deux chapitres une différence assez notable. M. Lucien Gautier écrit : « Les interprètes du livre de Joël doivent rechercher pourquoi la description des sauterelles, déjà tracée au chap. I, est reprise au chap. II. L'explication la plus plausible de ce fait paraît être la suivante. Le prophète a dépeint, avec des couleurs tres réalistes, le phénomène naturel dont le pays est le théâtre et les pénibles conséquences qui en résultent pour la population. Il revient ensuite au même thème, mais avec une intention différente : au lieu d'envisager le fléau des sauterelles en lui-même, il le met en rapport avec les événements qui vont se dérouler et le considère comme un signe précurseur des épreuves qui atteindront l'humanité et une préparation du jour de l'Éternel » [1]. Ainsi, d'après M. Gautier, au chap. I, le fléau des sauterelles serait décrit en lui-même, peut-être sans la moindre visée symbolique, tandis que, au chap. II, la description, toujours réaliste, se serait nettement enrichie d'un symbole.

Cette manière de voir ne semble pas conforme aux textes. Au chap. I, tout comme au chap. II, les sauterelles sont considérées comme *les précurseurs du jour de Jahvé*, car, au milieu de sa description, le prophète interpelle ses compatriotes en ces termes :

I, 15. Criez à Jahvé : Ah! quel jour!

1. *Op. cit.*, p. 476.

Car le jour de Jahvé est proche!
Il vient comme un ravage fait par le Tout-Puissant.

Au chap. II, le symbolisme est peut-être plus accusé (cf. vv. 1, 2, 10, 11), mais il l'est dans le même sens. Si le prophète, après sa description pathétique du chap. I, recommence son tableau, c'est qu'il lui plaît de le recommencer sous un aspect nouveau, avec des couleurs nouvelles, afin d'inspirer à ses auditeurs un sentiment plus vif de leur malheur, afin de les amener plus efficacement à la pénitence et de les mieux préparer à la venue du jour redoutable. La raison n'est pas à chercher ailleurs que dans ce fait psychologique et littéraire [1].

Les sauterelles ont donc la même signification dans les deux premiers chapitres. Elles sont un signe *précurseur du jour de Jahvé*. A un certain moment, il est vrai (II, 10, 11), on serait tenté de croire que le jour de Jahvé se confond avec le fléau des sauterelles. Mais ce n'est là qu'un effet des perspectives prophétiques qui montrent l'effet dans la cause et la chose signifiée dans le signe.

Pour satisfaire notre légitime curiosité, il resterait à déterminer ce que Joël a voulu désigner par le *jour de Jahvé*. Malheureusement, l'eschatologie qui tient une si grande place dans ce prophète, demeure assez imprécise. Le jour de Jahvé sera-t-il la crise redoutable décrite au chap. III, où nous voyons les nations se coaliser contre Israël? Tout semble l'indiquer. Encore est-il que Joël n'a point défini quelle réalité historique s'abrite sous ces dehors symboliques. Ce qu'il nous apprend, c'est que ce doit être un jour de ténèbres,

1. Marti pense que le chap. II marque une progression dans le fléau : I, 15, les sauterelles *pouvaient être* des précurseurs; au chap. II, *elle le sont*. — Cette nuance est-elle bien perceptible?

jour de nuages et de brouillards (II, 2).
jour grand et très redoutable.
Et qui pourrait le soutenir (II, 11)!

Jour de *ravage* aussi, comme il ressort de I, 15 :

Le jour de Jahvé est proche!
Il vient comme un ravage fait par le Tout-Puissant.

Il sera précédé ou accompagné de signes extraordinaires : effusions de l'Esprit et commotions des astres (III; Vulg. II, 28-32). Puis, le moment venu, ce sera la ruée des nations contre Israël, assaut formidable qui rappelle celui des armées de Gog, roi de Magog (Ez., XXXVIII, XXXIX). La rencontre se fera dans la *vallée du jugement,* lieu où Jahvé prononcera le jugement suprême. Jahvé interviendra en faveur de son peuple et le fera triompher. Cette merveilleuse victoire sera suivie d'une ère de prospérité messianique dont la douceur contraste avec les sombres visions de la période précédente (IV).

Il suffit de ce rapide aperçu pour se rendre compte combien l'eschatologie de Joël a de ressemblances avec celle d'Ezéchiel. Cette constatation peut expliquer bien des détails obscurs.

Elle ne réussit pas cependant à faire la pleine lumière sur le mystérieux et redoutable *jour de Jahvé.*

En résumé, le fléau des sauterelles est représenté par le prophète comme un signe précurseur du *jour de Jahvé.*

Ou, avec plus de précision, les ravages et l'effroi causés par les sauterelles sont le signe prochain des ravages et de la terreur que promet le *jour de Jahvé.*

CHAPITRE VIII

LES SYMBOLES DE ZACHARIE

Plus encore que celles d'Osée, les prophéties de Zacharie sont célèbres par leur obscurité. *Obscurissimus liber*, disait saint Jérôme dans la préface de son commentaire : et ailleurs, il se plaignait de passer *ab obscuris ad obscuriora*. Faisant écho à ces déclarations, un commentateur avoue qu'en certains endroits, toute la sagacité d'Œdipe ne serait pas de trop pour déchiffrer ces énigmes de sphinx[1]. M. Lucien Gautier a fixé heureusement les causes qui rendent plus difficiles les visions symboliques de Zacharie : « La puissance, écrit-il, lui fait défaut pour développer ses sujets et faire ressortir les grandes lignes des tableaux. Il en résulte une certaine obscurité ; plusieurs détails demeurent problématiques, et parfois aussi le sens général de la vision est peu clair. L'ange interprète joue, il est vrai, un rôle considérable ; mais quand ses explications font défaut, et quelquefois même lorsqu'il répond aux questions du prophète, on a de la peine à discerner la signification des scènes dépeintes et à dégager la leçon que contiennent des paraboles fortement imagées. Zacharie marque, à la suite d'Ézéchiel,

1. Tam concise et obscure ut Œdipo sit opus (C. a Lapide, in Zach., IV, 6).

une étape sur le chemin qui va des anciens prophètes aux écrivains apocalyptiques postérieurs. On découvre dans quelques-uns des thèmes qu'il a traités le point de départ des développements plus étendus qu'on rencontre dans les apocalypses. Les cavaliers et les cornes du chap. I^er^, les lampes du chap. IV, les quatre chars du chap. VI et leurs chevaux de diverses couleurs, tout cela, avec d'autres traits encore, se retrouve dans dans la littérature ultérieure » [1].

Les symboles de Zacharie ne comprennent pas moins de huit visions : 1° les cavaliers (I, 7-17); 2° les quatre cornes et les quatre artisans (II, 1-4; Vulg. 18-21); 3° l'arpenteur (II, 5-9; Vulg. II, 1-5); 4° la réhabilitation du grand prêtre (III); 5° le candélabre et les deux oliviers (IV); 6° le rouleau (V, 1-4); 7° l'épha (V, 5-11); 8° les quatre chars (VI, 1-8). A ces visions il faut joindre une action symbolique, le couronnement du grand prêtre Josué (VI, 9-15).

Il va sans dire que les opinions divergentes ne manquent pas ici ; on écrirait un volume, si l'on voulait recueillir les avis différents émis par les exégètes au cours des siècles. Le présent travail poursuit un autre but et s'inspire d'une autre méthode. Nous indiquerons discrètement les principales directions suivies par les commentateurs les plus marquants, en nous appliquant surtout à dégager l'idée historique de chaque symbole.

Dans cette étude, on ne perdra pas de vue un principe qui a été déjà utilisé dans les chapitres précédents. Bien que l'inspiration prophétique ne puisse être enfermée en des limites fixées d'avance, c'est un fait que les préoccupations majeures de chaque prophète se

1. *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e éd. (1914), t. I, p 526, 527.

meuvent dans un cercle assez restreint, autour de certains événements déterminés. Osée, par exemple, décrit l'infidélité d'Israël en l'opposant à la fidélité de Dieu. Jérémie essaie d'amender les dispositions de ses concitoyens pour détourner la catastrophe de Jérusalem. Ézéchiel annonce avec précision le siège de la cité coupable, la ruine et l'exil qui le suivront. Daniel concentre son attention sur les grands empires orientaux et tout particulièrement sur la persécution d'Antiochus Épiphane. Il faut reconnaître de même que Zacharie se laisse absorber par les réalités contemporaines, à savoir le temple et la société théocratique, qui se reconstituent sous la présidence de deux personnages éminents, Josué, le grand prêtre, et Zorobabel, le chef civil.

La parenté des symboles de Zacharie, qui avait déjà été signalée par Théodoret, a été surtout mise en relief par les commentateurs modernes. « Il ne s'agit pas de rêves, écrit Nowack, mais d'une série d'images pour la création desquelles la réflexion du prophète a été incontestablement très active, car ces visions forment un cycle qui traite des espérances messianiques de l'époque, et de telle manière que chacune de ces visions est préparée par celle qui précède »[1]. Marti s'est appliqué à dégager ces affinités et il aboutit aux conclusions suivantes. Après un premier tableau qui expose le zèle de Jahvé pour Jérusalem, les visions s'accouplent de manière à former trois paires : la première paire (nos 2 et 3) montre que les puissances du monde ne pourront mettre obstacle au salut messianique; la deuxième (nos 4 et 5) garantit que l'obstacle ne viendra pas non plus de Juda, puisque, dans la personne du

1. *Die kleinen Propheten* (1897), p. 317.

grand prêtre, la communauté a reçu le pardon de ses fautes; la troisième (nos 6 et 7) annonce que les pécheurs, aussi bien que les péchés, seront exclus de la nouvelle société. La dernière vision (n° 8) nous fait entendre comment le monde sera ébranlé pour préparer le salut de Juda [1]. — Mitchell partage les visions en trois groupes : le premier (nos 1, 2 et 3) traiterait du retour de la captivité; le second (nos 4 et 5) des oints de Jahvé; le troisième (nos 6, 7 et 8) de l'éloignement de l'iniquité. A quoi il faut joindre un supplément sur *le prince de Juda* [2].

Ces combinaisons n'auront pas le privilège de recueillir tous les suffrages. Sous leurs apparences séduisantes, elles gardent quelque chose d'artificiel et de forcé. Le génie oriental est toujours caractérisé par une liberté d'allure qui déconcerte notre amour de la régularité. Il y a sans doute un certain enchaînement artistique dans les visions de Zacharie; mais il est incontestable que les symboles pourraient, avantageusement peut-être, se grouper dans un ordre différent. Par exemple, le n° 8 (les quatre chars) aurait sa place tout indiquée à côté du n° 1 (les cavaliers); le n° 9 (couronnement de Josué) cadrerait parfaitement à côté du n° 4 (réhabilitation du grand prêtre) et du n° 5 (les deux oliviers). On constatera aussi que ces nos 4, 5 et 9 traitent un sujet complexe — du chef religieux et du chef civil de la communauté renaissante — dont les aspects gagneraient peut-être à être envisagés séparément.

Bref, il paraît préférable de renoncer à toute classification, les visions et les symboles y étant plus ou moins

1. *Dodekapropheton* (1903 et 1904), p. 400.
2. *A critical and exegetical Commentary on Haggai and Zechariah* (1912), p. 115.

réfractaires. On peut cependant énumérer les idées principales qui sont développées dans ces chapitres. La vision des cavaliers (n° 1) sert à la fois d'exorde et de *programme,* car elle annonce le châtiment des nations et la reconstruction de Jérusalem. Après quoi, le prophète envisage le châtiment des ennemis (nos 2 et 8) et la réorganisation de la société. Ce dernier sujet comporte la reconstruction de Jérusalem (n° 3) et celle du temple (n° 4), l'intronisation de la double autorité, religieuse et civile (nos 4 et 5), et enfin l'épuration morale des fidèles (nos 6 et 7). Toutes ces visions sont continuées par un acte symbolique qui les résume et les couronne (n° 9).

Afin d'alléger l'étude individuelle des symboles, mentionnons ici une théorie qui, si elle était admise, exigerait de nombreuses modifications dans l'ancienne exégèse de Zacharie. Venant d'un savant tel que M. van Hoonacker, elle mérite de retenir l'attention. Laissons la parole au docte professeur de Louvain, tout en résumant parfois ses explications. Il écrit dans son introduction au livre de Zacharie : « Dans nos *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone* (p. 80), nous avons insisté sur le caractère littéraire tout spécial des chapitres I-VI, où la prédication de Zacharie se présente sous la forme de *visions nocturnes*... Nous faisions remarquer qu'à la faveur d'une inspiration prophétique de ce genre, Zacharie avait pu se transporter en esprit à une époque du passé pour envisager de là, dans leur préparation, des événements, tels que le retour de la captivité, qui en réalité étaient déjà arrivés au moment où il composait ses discours. Au premier moment notre exégèse fut notée comme un simple moyen de sortir d'embarras... Depuis lors cependant elle a obtenu l'adhésion de plus d'un critique. Le

lecteur en trouvera la justification dans le commentaire » [1].

Dans sa première vision, celle des *cavaliers* (I, 7 ss.), Zacharie se placerait à l'époque de la captivité, avant 538, lorsque le châtiment de l'empire oppresseur et la délivrance des Juifs étaient proches. Dans la deuxième vision, celle des *cornes* et des *artisans* (II, 1-4), le prophète contemplerait « les dispositions arrêtées en vue de la destruction de l'empire babylonien par Cyrus ». Dans la troisième, celle de l'arpenteur (II, 5 ss.), il assisterait aux préparatifs de Jérusalem pour la réception des exilés. La situation supposée dans les deux visions suivantes (réhabilitation du grand prêtre et candélabre d'or), ainsi que dans le tableau final du couronnement, est « celle du peuple rétabli dans le pays ». Mais, dans la sixième vision, celle du rouleau volant (V, 1-4), « Zacharie se transporte en esprit plus loin dans le passé qu'il ne l'avait fait dans sa première vision. Cette fois il est témoin de la malédiction divine fulminée contre la nation coupable avant l'exil de Babylone ». La septième vision, celle de *l'épha* (V, 5-11), lui offrirait un tableau symbolique de la peine expiatoire de l'exil. Enfin, la huitième, celle des *attelages,* lui rappellerait le châtiment infligé à l'empire babylonien et rejoindrait l'époque de la Restauration [2].

Cette conception du savant professeur ne nous semble pas recevable. On trouvera dans le commentaire les raisons de détail qui motivent cette appréciation. Nous nous contenterons ici de signaler quelques considérations d'un ordre plus général.

1. Qu'on remarque d'abord la courbe historique décrite par l'interprétation proposée. De l'an 540 ou 538

1. *Les douze petits Prophètes* (1908), p. 579.
2. *Op. cit.*, p. 579, 580; cf. 605.

nous sommes ramenés à l'an 519, époque à laquelle Zacharie écrivait; puis, brusquement, nous sommes reportés à une période antérieure à l'exil de 587; après quoi, nous redescendons à travers la période exilienne jusqu'en 519. Peut-on dire que la présomption soit en faveur de ce tracé aux lignes si irrégulières? — 2. Quelles raisons pouvait bien avoir Zacharie de promener ainsi ses auditeurs à travers un passé déjà lointain? Ce qui préoccupait les Hiérosolymites de 519, ce n'était pas de savoir s'ils avaient passé de longues années en exil ou si Babylone avaient été prise par les Perses — histoire ancienne que tout cela! — c'était de savoir si les ennemis allaient être châtiés, si le temple allait enfin être achevé, si Jérusalem serait rebâtie, si la prospérité reviendrait dans le pays si éprouvé, si les ouvriers de la Restauration, le grand prêtre Josué et le gouverneur Zorobabel, seraient à la hauteur de leur tâche. On ne comprendrait pas un homme de cette génération s'attardant à faire de l'histoire ancienne, alors que tant de problèmes le sollicitaient de se mêler à l'histoire du jour. Le contemporain de Zacharie, Aggée, ne perdait pas son temps, lui, en des réminiscences stériles ou inopportunes. On l'a déjà dit, un prophète est avant tout un homme d'action qui vit dans le présent et scrute l'avenir. Et les symboles eux-mêmes sont des instruments d'action plutôt que des formes de contemplation inopérante.

M. van Hoonacker reconnaît que, dans trois symboles au moins, le prophète suppose la situation historique de 519. Il est infiniment plus simple de dire qu'il la suppose dans toute la collection de ses *visions nocturnes*. Cette interprétation maintient à tous les symboles le même horizon prophétique et historique; elle leur restitue cet air de famille qu'ont toujours les

symboles d'un même recueil. C'est la position très généralement admise. Nous croyons que c'est la bonne et que rien n'oblige à l'abandonner.

1 *Les cavaliers* : 1, 7-17.

7. Le vingt-quatrième jour du onzième mois — le mois de schebat — en la deuxième année de Darius, la parole de Jahvé fut adressée en ces termes à Zacharie, fils de Barachie, fils d'Iddo, le prophète :

8. J'eus une vision nocturne, et voici qu'un homme était monté sur un cheval rouge et il se tenait entre les 'deux montagnes' [ ] dans le bas-fond, et derrière lui [venaient] des chevaux rouges, alezans, 'noirs' et blancs. 9. Et je dis : Qu'est-ce que c'est, mon Seigneur? Et l'ange qui me parlait me dit : Je vais te faire voir ce qu'ils sont. 10. Et l'homme qui se tenait entre les 'deux montagnes' prit la parole et dit : Ce sont ceux que Jahvé a envoyés pour parcourir la terre. 11. Et ils répondirent à l'ange de Jahvé qui se tenait entre les 'deux montagnes', et ils dirent : Nous avons parcouru la terre, et voici que toute la terre est habitée et tranquille. 12. Et l'ange de Jahvé prit la parole et dit : Jahvé des armées, jusques à quand n'auras-tu pas pitié de Jérusalem et des villes de Juda contre lesquelles tu es irrité depuis soixante-dix ans? 13. Et Jahvé répondit à l'ange qui me parlait des paroles bonnes, des paroles consolantes. 14. Et l'ange qui me parlait me dit : Crie : Ainsi a parlé Jahvé des armées :

J'éprouve au sujet de Jérusalem
Et de Sion une grande jalousie.
15. Et je suis animé d'une grande colère
Contre les nations présomptueuses;
Car, tandis que je n'étais qu'un peu irrité,
Elles ont fait excéder le malheur.
16. C'est pourquoi, ainsi parle Jahvé :
Je suis revenu vers Jérusalem avec compassion.
Ma maison y sera rebâtie,
Oracle de Jahvé des armées,
Et le cordeau sera étendu sur Jérusalem.
17. Proclame encore ceci : Ainsi parle Jahvé des armées :
Mes villes regorgeront encore de biens.
Jahvé consolera encore Sion
Et choisira encore Jérusalem.

Symbole. — Avant tout, nous devons connaître les

personnages qui figurent dans le symbole et le rôle qu'ils y jouent. Quelques-uns de ces personnages échappent à toute controverse : le *prophète,* favorisé de la vision; *l'ange interprète,* appelé ici (vv. 9, 13. 14), comme généralement dans tous les symboles de ce recueil, *l'ange qui me parlait :* il sert d'intermédiaire entre Jahvé et Zacharie et explique à ce dernier les spectacles dont il ne saisit pas la signification; enfin *Jahvé* en personne. Les autres personnages font l'objet de nombreuses discussions. L'*ange de Jahvé* d'abord, qui figure encore dans le symbole du chap. III, 1, 3, 6. Bien qu'ils ne le disent pas expressément, les vv. 11 et 12 l'identifient avec *l'homme, le cavalier,* qui se tenait entre les « deux montagnes », dans le bas-fond. Le rôle qu'il joue dans la scène n'est pas absolument nécessaire à la trame du récit; il pourrait même être supprimé sans inconvénient, à condition d'être partagé entre Jahvé et l'ange interprète. Plusieurs critiques modernes, Wellhausen, Nowack, Marti, estiment que c'est là une raison suffisante pour faire disparaître du symbole tout vestige de ce personnage mystérieux. Mais, s'ils conservent *l'homme* « de la vallée », la suppression de l'ange ne simplifie guère la vision; et cet avantage hypothétique ne compense pas l'inconvénient qu'il y a toujours à remanier un texte diplomatiquement très ferme. Avec van Hoonacker, Mitchell et tous les anciens commentateurs, il vaut mieux garder l'ange de Jahvé tout en l'identifiant avec l'homme de la vallée.

Les *cavaliers* posent un problème plus complexe. Je dis *cavaliers,* bien que le symbole ne parle pas de *chevaux.* Mais on ne saurait douter que les chevaux n'aient chacun son cavalier, attendu qu'ils ont été envoyés pour parcourir la terre (v. 10) et qu'ils revien-

nent *rendre compte de leur mission* (v. 11). Peut-être même faudrait-il se représenter des *chars* traînés par des chevaux de différentes couleurs. Telle est du moins la mise en scène du symbole des chars au chap. VI, dont les affinités avec le symbole actuel sont d'une évidence indéniable.

Combien y a-t-il d'attelages? L'hébreu n'en nomme que trois : les *rouges,* les *alezans*[1] et les *blancs.* Les Septante en mentionnent quatre : les *rouges,* les *alezans,* les *tachetés* et les *blancs* (πυρροὶ καὶ ψαροὶ καὶ ποικίλοι καὶ λευκοί). Comme Zacharie témoigne une prédilection constante pour le nombre quatre (*quatre cornes,* II, 1 ; *quatre artisans,* II, 3 ; *quatre vents,* VI, 5) ; comme le symbole du chap. VI en particulier met en mouvement *quatre chars* qui parcourent la terre, la plupart des critiques sont d'avis que l'énumération du symbole actuel comportait également *quatre attelages* (Théodoret, Wellhausen, Nowack, Marti). De fait, ce chiffre cadre mieux avec le contexte, car, les cavaliers ayant eu pour mission de *parcourir la terre* (v. 10, 11), il est naturel que chaque groupe ait visité l'une des quatre parties du monde (cf. VI, 5).

Parmi les modernes, M. van Hoonacker est le seul, à ma connaissance, qui ne souscrive pas à cette manière de voir. Pour lui, la scène doit être comprise tout autrement. L'ange de Jahvé, monté sur un cheval rouge, se tient au *couchant* — c'est la traduction adoptée pour le mot מצולה — entre les deux montagnes « qui forment la porte par où le soleil quitte l'horizon »[2]. Non pas que l'ange ait été le chef de l'expédition, mais « c'est à lui que les courriers vien-

1. En lisant שְׂרֻקִּים au lieu de שְׂרֻקִּים qui n'est pas un nom de couleur.

2. *Les douze petits Prophètes : Zacharie,* p. 591.

nent rendre compte de leur mission »[1]. Les chevaux des courriers ne forment que *trois groupes :* les *noirs* (terme substitué à *rouges*), les *alezans* et les *blancs*, qui reviennent d'explorer respectivement le nord, l'est et le sud. Quant au couchant, il n'intéresse pas les Juifs; voilà pourquoi le point de départ comme le point d'arrivée des attelages est à l'occident. « Il est à remarquer, dit M. van Hoonacker, qu'il n'est pas question au chap. VI de l'expédition de l'attelage à chevaux rouges vers sa région, qui est le couchant. La raison n'est pas difficile à deviner. L'horizon politique des Juifs ne s'étendait pas de ce côté; ce qui importait à leur point de vue, c'était la situation de la terre au nord, à l'est, au sud »[2].

Cette conception soulève de sérieuses difficultés. 1. Elle part de ce fait qu'au chap. VI les chevaux rouges *ne sortent pas.* Le fait n'est pas aussi certain qu'on pourrait le croire, car, à travers les corruptions textuelles du symbole des chars, il semble bien que l'attelage *rouge* prenne lui aussi sa course (VI, 7) vers une région déterminée. Nous reviendrons là-dessus. — 2. La construction du lieu proposée pour « l'ange de Jahvé » ne paraît pas naturelle. On ne veut pas avec raison que cet ange soit simplement un chef de file, le guide de l'inspection universelle. Mais, si on lui assigne pour fonction spéciale de garder l'occident, ne le rabaisse-t-on pas au rang des émissaires qui s'en vont dans les autres directions? Sans doute il n'aurait pas à bouger, mais cette inertie comporterait-elle le moindre avantage? Ne constituerait-elle pas plutôt une infériorité? On nous dit que « les courriers viennent lui rendre compte de leur mission ». Mais n'y a-t-il pas

1. *Op. cit.*, p. 592.
2. *Ibid.*, p. 591.

là une sorte d'incompatibilité? D'après son attitude, l'ange de Jahvé ne devrait être que l'égal de ses compagnons, *unus inter pares :* il est à cheval comme eux; son cheval a une couleur spéciale (rouge) comme les autres attelages; il occupe un des points cardinaux comme les autres courriers. Comment se fait-il donc que les envoyés du nord, de l'est et du midi viennent lui rendre compte, comme à leur chef? Si l'ange de Jahvé est supérieur aux émissaires, il ne doit pas s'acquitter d'une fonction analogue à la leur; s'il est simplement leur égal, les autres n'ont pas à lui rendre compte. — 3. Pourquoi l'occident ne serait-il pas soumis à l'inspection divine? On nous répond que les Juifs ne s'y intéressaient pas, que leur « horizon politique ne s'étendait pas de ce côté ». Cette affirmation paraît contestable. Sans parler de Joël, IV, 4-6, il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à la deuxième partie de Zacharie (IX), dont M. van Hoonacker place la composition aux « *premiers temps après le retour* »[1]. Nous y apprenons que les rapatriés s'inquiétaient fort des Philistins qui occupaient *à l'ouest Ascalon, Gaza, Accaron, Azot* (IX, 5, 7) et que, franchissant la grande mer, leur regard s'étendait même jusqu'aux mystérieuses régions de *Javan* (v. 13). Dès lors, pourquoi les cavaliers de l'occident n'inspecteraient-ils pas les contrées de la Philistie et de la Grèce?

Pour échapper à ces difficultés, il faut revenir à la conception des Septante, qui rallie aujourd'hui presque tous les suffrages. On comptera donc quatre groupes de chevaux : les rouges, les alezans, les tachetés et les blancs, qui parcourent les quatre contrées de la terre et qui, leur mission accomplie, viennent en rendre

1. *Op. cit.*, p. 650.

compte à l'homme de la vallée, identifié avec l'ange de Jahvé.

Quelques auteurs découvrent une relation entre les diverses couleurs des chevaux et les pays qu'ils avaient à parcourir, aussi bien dans le symbole actuel que dans celui des chars (VI). « Le fondement du rapport établi entre les couleurs et les points cardinaux saute aux yeux, écrit M. van Hoonacker, du moins en ce qui concerne le nord, le levant et le couchant » [1]. Entendons par là que le noir convient au nord, région des ténèbres; le blanc au levant, d'où vient la lumière; le rouge au couchant, sans doute à cause des magnifiques crépuscules. La couleur rousse elle-même conviendrait au midi, « région de la chaleur brûlante » [2]. — Je serais beaucoup moins affirmatif sur la signification des couleurs. Sans doute, un esprit ingénieux peut toujours proposer quelque relation entre une couleur donnée et l'un des points cardinaux; mais, au vrai, nul n'est en mesure de dire si Zacharie a voulu rattacher à ces détails une valeur symbolique quelconque. Il en va de même pour le symbole des chars, où cependant les différences sont plus accentuées. Seul, le choix du *noir* pour le septentrion semble intentionnel, moins à cause de la situation géographique du nord qu'en raison des châtiments qui doivent s'abattre sur ces contrées babyloniennes (VI, 8). Quant aux autres couleurs, elles semblent n'avoir pour office que de distinguer les divers attelages.

Mais qui sont ces courriers qui viennent de parcourir la terre? Les anciens Juifs, au rapport de saint Jérôme, qui adopte leur sentiment, y voyaient les anges des nations, Assyriens, Chaldéens, Perses ou Macédo-

1. *Op. cit.*, p. 591.
2. *Ibid.*, p. 592.

niens, qui avaient asservi les Juifs, *angeli qui regnis et nationibus præsidebant*[1]. D'autres commentateurs, tels que C. a Lapide, Knabenbauer[2], les identifient plutôt avec les anges des nations voisines, amies ou ennemies, Égyptiens, Tyriens, Sidoniens, Syriens, Ammonites. Dom Calmet nous présente une solution plus originale. « Dieu, écrit-il, se proportionne aux préjugés des peuples dans les révélations qu'il leur communique. Les Hébreux croyaient que chaque province était gouvernée par un ange qui en avait d'autres sous lui, qui lui rendaient compte de l'état des lieux qu'il confiait à leurs soins... Les anges subordonnés à saint Michel lui rapportent que tout le pays de leur commandement est habité et en repos... (A son tour) le même archange saint Michel... prend occasion du rapport que les autres anges lui ont fait de l'état du pays, pour demander au Seigneur qu'il achève ce qu'il a si bien commencé. Ce n'est point assez que la Judée soit repeuplée et en paix; son bonheur ne sera point parfait que Jérusalem ne soit rebâtie et le Temple réparé et que les villes de Juda ne soient rétablies dans leur première splendeur »[3].

Toutes ces opinions ne semblent pas pouvoir être maintenues. Le texte ne permet pas de supposer que les courriers soient les anges tutélaires des nations qu'ils inspectent. Encore moins *la terre,* qui vient en opposition avec Jérusalem et les villes de Juda (v. 12), peut-elle être identifiée avec la Palestine.

Le mieux est de respecter l'imprécision du symbole. Les courriers ne sont donc que des messagers anonymes, sans doute des messagers célestes, subordonnés à

1. In I, 9.
2. *Commentarius in Prophetas Minores,* t. II, p. 233.
3. *Commentaire littéral sur Zacharie* (1719), p. 538.

l'ange de Jahvé, et qui, leur mission terminée, viennent lui en rendre compte.

Ces messagers ont parcouru la *terre*. Il faut entendre par ce mot le monde connu des Sémites, en dehors de la Palestine : d'abord les grands ennemis d'Israël, qui du reste ont déjà réglé en partie leurs comptes avec la justice divine, Assyriens, Chaldéens, Égyptiens ; ensuite toutes les principautés qui se partageaient l'Asie occidentale, depuis l'Idumée jusqu'à Tyr et Sidon. Car les Juifs n'eurent jamais d'amis fidèles ni d'alliés permanents. Jusque dans ces minuscules royaumes, les compétitions et les intrigues étaient la règle de la politique internationale. Chaque voisin était un rival, et très souvent un ennemi. La devise universelle était : Chacun pour soi contre tous. C'est pourquoi, l'expression du prophète s'entend de tous les ennemis d'Israël, de tous ses voisins médiats ou immédiats, de l'est à l'ouest, des rives du Nil à l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate.

L'ange de Jahvé nous apparaît sous les traits d'un *homme,* qui, d'après l'hébreu, se tiendrait dans un bouquet de *myrtes*. Mais il semble que le texte primitif portait *entre les montagnes,* ce qui est la leçon actuelle des Septante (ἀναμέσον τῶν ὀρέων), ou même *entre les deux montagnes*, comme dans le symbole des chars (VI, 1 : hébreu et Septante)[1]. Placé entre les deux montagnes, l'ange se trouve naturellement dans un *bas-fond,* une *dépression,* une *vallée* — sens le plus probable de מְצֻלָה. C'est en cet endroit qu'il attend le rapport des émissaires. Il est à cheval[2], pour ne point

1. La confusion entre les *montagnes* הרים et les *myrtes* הדסים une fois opérée au v. 8, il était naturel que le scribe la maintînt aux vv. suivants (cf. van Hoonacker, p. 591).

2. Ce trait de la description doit être conservé (avec van Hoonacker, contre Nowack, Marti, Mitchell).

paraître inférieur aux cavaliers. Ceux-ci viennent le renseigner sur l'état de la terre, qui est *habitée* et *tranquille*. A son tour, l'ange s'adresse à Dieu et le conjure d'avoir enfin pitié de Jérusalem et des villes de Juda. Il ressort de cette requête que l'ange de Jahvé se distingue très nettement de Jahvé lui-même, auquel il est franchement subordonné. On peut ainsi mesurer l'évolution accomplie depuis les textes du Pentateuque, où l'ange de Jahvé parlait et agissait au nom du Seigneur et semblait se confondre avec lui dans une même personnalité.

L'ange de Jahvé n'est pas le seul qui figure dans le symbole. Zacharie nous en présente un autre avec cette formule stéréotypée : *l'ange qui me parlait*. Comme dans les visions d'Ezéchiel (XL, 3 ss.) et de Daniel (VII, 16; VIII, 16; IX, 21), pour ne pas mentionner les apocalypses apocryphes, cet ange anonyme sert d'interprète à Zacharie. Il se tient à côté de lui, ou du moins toujours à sa disposition, durant les « visions nocturnes ». Lorsque le prophète éprouve quelque embarras, est rebuté par quelque difficulté d'interprétation, c'est à son ange qu'il a recours, et l'esprit lui rend charitablement tous les services demandés. Le symbole actuel lui attribue même un rôle qu'il n'aura pas à remplir ailleurs. Jahvé le charge de transmettre au prophète ses communications. C'est donc par son intermédiaire que Zacharie reçoit de Dieu la réponse à la question posée par l'ange de Jahvé.

Symbolisme. — Cette vision nocturne n'est pas un symbole proprement dit. Cependant, de même que nous avons étudié le cadre figuré qui tient lieu de symbole, nous devons relever les enseignements qui se dégagent de ce tableau. A cet effet, nous avons à consi-

dérer *le rapport des cavaliers, la requête de l'ange de Jahvé* et *l'oracle de Dieu*. Les courriers annoncent que la terre est habitée et tranquille. L'ange demande à Dieu si cet état de choses va se prolonger. Le Seigneur répond négativement, car les nations seront châtiées et les villes de Juda reconstruites.

De ces trois parties, c'est la première qui est la plus difficile à comprendre. Elle a été entendue de diverses manières. Nowack en propose une interprétation *eschatologique*. « Étant donné, écrit-il, les troubles violents qui, à cette époque, agitaient toute la partie orientale de l'empire perse et qui ne pouvaient être ignorés des Juifs, le récit ne peut désigner qu'une chose : *les commotions qui doivent précéder les temps messianiques et annoncer leur venue, ne se sont pas encore produites* » [1].

On connaît déjà la solution générale adoptée par M. van Hoonacker pour les symboles de Zacharie. Voici comment il s'exprime sur le cas présent : « Si Zacharie avait voulu caractériser la situation de la terre à l'époque même dont date sa vision (... février 519), il n'aurait pu perdre de vue les révolutions qui avaient agité l'Asie depuis l'avènement de Darius et qui n'étaient pas encore vaincues en ce moment... ; l'on ne voit d'ailleurs aucune raison pour laquelle les courriers eussent pu faire abstraction de ces désordres... Le prophète, dans ses visions nocturnes, est reporté en esprit à un moment du passé où se prépare la restauration du peuple juif. Ici c'est aux derniers temps de l'empire babylonien que se trouve fixé le point de vue de la vision » [2]. M. Mitchell écrit dans le même sens : « Le mieux semble être d'interpréter la première

1. *Op. cit.*, p. 319.
2. *Ibid.*, p. 394.

vision comme une peinture du passé, i. e. de la période de l'exil »[1], avant l'avènement de Cyrus à Babylone et quand celle-ci était encore la reine des nations.

Aucune de ces deux interprétations ne paraît satisfaisante. Nowack oublie que le prophète est beaucoup plus préoccupé par la situation historique de ses compatriotes que par les événements eschatologiques; et rien, en dépit de certaines apparences, ne montre que ces deux aspects, situation historique et eschatologie messianique, se confondissent à ses yeux.

De la position de M. van Hoonacker on a dit également qu'elle comportait un procédé peu naturel, contraire aux préoccupations historiques de l'an 519.

La meilleure interprétation, la plus simple, la plus objective, paraît être celle qui résulte de la situation politique au moment où le prophète est favorisé de ces visions. En 519, la plus grande partie du monde oriental était pacifiée. Darius, fils d'Hystaspe, avait étouffé les premiers mouvements d'insurrection qui avaient marqué le début de son règne (521, 520). Il avait bien encore quelques embarras en Médie et en Perse; mais ces contrées se trouvaient à l'extrême Orient pour des Juifs habitués à compter en premier lieu avec leurs ennemis traditionnels. Si les rapatriés de Jérusalem pouvaient se désintéresser de certaines complications politiques, c'était bien de celles-là. En somme, à leur point de vue surtout, il était rigoureusement exact de dire que *la terre était habitée et tranquille* [2] : *tranquille*, c'est-à-dire en paix, *habitée* comme un pays qui n'a pas été ravagé et dont les habitants n'ont pas été déportés. Les Juifs étaient qualifiés pour savoir ce

1. *Op. cit.*, p. 122.
2. Cf. une expression analogue, VII, 7.

que ces mots voulaient dire. Bref, ces contrées jouissaient d'une prospérité qui, dans l'estimation sémitique, passait pour synonyme des bénédictions divines.

Les rapatriés ne pouvaient s'empêcher de faire la comparaison entre cette situation brillante et le lamentable état dans lequel se trouvaient encore en 519 Jérusalem et les villes de Juda. L'ange de Jahvé rappelle au Seigneur cette humiliante infériorité : *Jahvé des armées, jusques à quand n'auras-tu pas pitié de Jérusalem et des villes de Juda contre lesquelles tu es irrité depuis soixante-dix ans?* » Ces derniers mots sembleraient à première vue favoriser la thèse du recul historique de M. van Hoonacker, la fin des soixante-dix années prédites par Jérémie *devant tomber vers 538*. Mais l'usage que fait Zacharie de la même formule dans un autre passage [1] montre, ainsi que le reconnaît M. van Hoonacker, que « les 70 années représentent encore, comme chiffre sacramentel, la période de pénitence et de deuil, qui avait été avant tout celle de la captivité [2] », et, ajouterai-je, qui n'était pas nécessairement close par le premier rapatriement de 538. Pratiquement, ce chiffre de soixante-dix ans semble être devenu une locution consacrée qu'on utilisait avec une certaine largeur d'interprétation, soit en modifiant le point de départ [3], soit en l'entendant d'une période plus ou moins longue. De toute manière, Zacharie pouvait encore parler en

1. VII, 5 : La quatrième année de Darius, c'est-à-dire en 517, Jahvé dit à Zacharie : « Quand vous avez jeûné et célébré le deuil au cinquième et au septième mois, *et cela depuis soixante-dix ans*, est-ce pour moi que vous jeûniez? »

2. *Op. cit.*, p. 595.

3. Jérémie lui-même n'avait pas fixé avec précision le point de départ des soixante-dix années. Quelques auteurs ne sont-ils pas allés, pour le besoin de la cause, jusqu'à distinguer deux périodes de 70 ans, l'une commençant en 606 et l'autre en 587, à la ruine de Jérusalem?

519 des *soixante-dix années,* en désignant par là toute la période de malheurs jusqu'à ce jour.

Jahvé prend en considération la requête de son ange. Il fait annoncer au prophète que le contraste choquant est sur le point de cesser. Sa jalousie se réveille en faveur de son peuple, et sa colère s'apprête à se déchaîner contre les nations présomptueuses. Jérusalem et le temple seront rebâtis ; les villes de Juda redeviendront prospères, tandis que les nations seront châtiées pour avoir dépassé les intentions divines dans la répression d'Israël.

On peut conjecturer l'effet produit sur l'esprit des rapatriés par de telles révélations. La reconstruction du temple, interrompue pendant une quinzaine d'années, et qui venait d'être reprise, serait bientôt menée à bonne fin! Quelle allégresse pour ces ouvriers qui avaient dû jusque-là tenir d'une main la truelle et de l'autre l'épée! De même, Jérusalem et les autres villes seraient bientôt relevées de leurs ruines!

Quelle consolation aussi d'apprendre que les nations, instrument de la colère divine, avaient excédé leur mandat! Ainsi donc, Jahvé n'avait ni ordonné ni sanctionné tous ces malheurs, tous ces désastres ! Lorsqu'on se trouve dans un abîme de maux par la faute des hommes, c'est un soulagement de savoir que la justice divine ne serait pas d'elle-même allée aussi loin, que les bourreaux ont outrepassé les ordres du juge, et que, pour ce fait, ils sont eux-mêmes désavoués et châtiés.

Ces révélations conviennent au mieux à la communauté de 519. Il est inutile de les rejeter dans le passé jusqu'en 538 ou 540. Sans doute, en 519, le principal artisan de la catastrophe judéenne, Babylone, avait déjà reçu un commencement de châtiment. Mais

l'empire de Nabuchodonosor était encore loin d'être traité comme l'avait été Juda. Pour un Juif, tel que Zacharie, le châtiment, c'était *la destruction totale,* le désert et la mort. Babylone n'en était pas encore là. Elle y devait venir. On ne saurait oublier du reste que l'oracle comminatoire vise les « nations » qui, de quelque manière, ont contribué à l'écrasement d'Israël, c'est-à-dire toutes les nations de « la terre ».

Les deux symboles qui suivent ne feront que développer les deux parties de cet oracle, le châtiment des nations et le relèvement de Juda.

2. *Les quatre cornes :* II, 1-4 (Vulgate 1,18-21).

1. Je levai les yeux et j'eus une vision, et voici quatre cornes. 2. Et je dis à l'ange qui me parlait : Qu'est-ce que c'est? Il me dit : Ce sont les cornes qui ont dispersé Juda [] [*et Jérusalem*]. 3. Et Jahvé me fit voir quatre artisans. 4. Et je dis : Qu'est-ce qu'ils viennent faire ? Il me répondit : Ce sont les cornes qui ont dispersé Juda, en sorte que personne ne levait la tête, et ceux-ci sont venus pour les frapper de terreur, pour abattre les cornes des nations qui ont levé la tête contre la terre de Juda afin de la disperser.

Symbole. — Rien de plus simple que la construction de la scène. Le prophète aperçoit d'abord *quatre cornes*, dont l'ange interprète lui dit qu'elles ont dispersé Juda et Jérusalem. — Tous les critiques regardent ici le mot Israël comme interpolé; l'authenticité du mot Jérusalem n'est pas elle-même à l'abri de tout soupçon. — Viennent ensuite *quatre artisans* (חָרָשִׁים, ceux qui travaillent les métaux, le bois, la pierre), et le prophète interroge encore pour savoir, non plus ce qu'ils sont, mais ce qu'il viennent faire. L'ange interprète — car c'est toujours lui qui instruit Zacharie — reprend les choses d'un peu haut, pour mieux éclairer

le rôle des artisans : il rappelle ce qu'ont fait les cornes et il annonce la manière dont les artisans s'apprêtent à les traiter à leur tour. Nowack propose de supprimer dans la réponse de l'ange ce qui concerne les cornes. Comme on vient de le dire, ces mots, en effet, ne sont pas nécessaires pour l'intelligence du symbole. Mais, s'ils enlèvent à la vivacité de la réponse, ils ajoutent à sa clarté. En tout cas, leur suppression n'est pas suffisamment motivée. La seconde partie du v. 4 partage encore les critiques qui croient généralement devoir modifier le texte actuel. Le doute porte sur le membre de phrase : ils sont venus pour les *frapper de terreur*. Nowack propose : ils sont venus *pour aiguiser les instruments* (אתים), van Hoonacker : *pour les entourer* (*les cornes*); Mitchell, plus radical, supprime ces expressions gênantes. Bien que le texte ne soit pas certain, on peut néanmoins se contenter, avec Marti, de la leçon massorétique : *ils sont venus pour les frapper de terreur, pour abattre les cornes...* Au reste, c'est la dernière expression qui est la plus importante, et celle-là est assurée.

Symbolisme. — Deux choses surtout appellent notre attention : *la signification des cornes* et *celle des artisans*.

Dans l'interprétation des cornes, il y a un écueil à éviter, qui consisterait à expliquer le symbole de Zacharie par les visions analogues de Daniel. On se souvient que Daniel avait toujours en vue *quatre nations déterminées* dans ses grandes visions de la statue, des bêtes de la mer ou des bêtes de la terre; il faisait allusion aux Chaldéens, aux Médo-Perses, aux Macédoniens et aux Syriens ou aux Alexandrins. Plusieurs auteurs ont cru pouvoir utiliser cette solu-

tion toute faite; ils ont proposé d'identifier les cornes de Zacharie avec des empires clairement spécifiés, qui seraient, d'après saint Jérôme, Vigouroux..., les Babyloniens, les Médo-Perses, les Grecs et les Romains; d'après Calmet, les Assyriens, les Babyloniens, les Perses et les Égyptiens. — Ce rapprochement semble naturel, lorsque l'on constate la commune sympathie de Daniel et de Zacharie pour le nombre quatre. Mais cette ressemblance est tout extérieure et l'on fera sagement de s'en défier. Si Daniel énumère les quatre nations dont il veut parler, Zacharie ne fournit aucune indication de ce genre. Il nous informe au contraire que son horizon à lui s'étend aux *quatre coins de l'espace :* les courriers célestes viennent de parcourir *toute la terre* (I), les Juifs avaient été dispersés aux *quatre vents du ciel* (II, 10; Vulg. II, 6), les chars prennent la direction des *quatre points cardinaux* (VI, 5). Il est permis de conclure que Zacharie a une conception géographique et historique toute différente de celle de Daniel. Quelques auteurs anciens, Théodore de Mopsueste, Théodoret, C. a Lapide, et la plupart des modernes, Nowack, Marti, Mitchell, Knabenbauer, Crampon, van Hoonacker, l'ont parfaitement compris. Zacharie ne fait pas allusion à quelques empires en particulier, il désigne en bloc tous les ennemis d'Israël; il ne les considère pas un à un dans la suite chronologique des âges, il les réunit dans un vigoureux raccourci d'ensemble qui ne tient plus compte ni des temps ni des lieux. Il vise en général « toutes les *cornes* qui ont dispersé Juda et Jérusalem », tous ceux qui, de quelque manière et à quelque moment de l'histoire, « ont levé la corne contre la terre de Juda pour la disperser ».

Ces cornes à leur tour vont être abattues par les

artisans. Comme il y avait quatre cornes, il était naturel que les artisans fussent au nombre de quatre. Étaient-ce des anges, des hommes ou des agents naturels? Pour saint Jérôme, ce sont les anges qui doivent soumettre le monde à l'empire du Christ; pour Théodoret, ce sont les forces invisibles (ἀοράτους δυνάμεις) que Dieu a départies aux divers peuples pour leur châtiment réciproque; Crampon les identifie avec les « forces que Dieu suscite pour combattre les ennemis de son peuple »; Perowne avec « les divers agents humains, correspondant par le nombre et la variété aux ennemis d'Israël, par le moyen desquels ces ennemis doivent être défaits »[1]. Knabenbauer n'ose pas se prononcer.

A juger d'après le symbolisme général de Zacharie, il semble que les quatre artisans doivent être plutôt des anges. Ce qui ne veut pas dire que ces esprits se chargeront directement de la vengeance. Au fond, ils ne sont eux-mêmes que des *êtres symboliques, typiques*, qui peuvent aussi bien représenter tous les agents, quels qu'ils soient, naturels ou surnaturels, dont le Seigneur se servira pour son œuvre vengeresse.

Ce que les artisans doivent réaliser est suffisamment indiqué : ils vont d'abord frapper de terreur, puis abattre toutes les *cornes des nations* qui sont en quelque chose responsables du malheur de Juda.

On le voit, le symbole n'est que la mise en scène de quelques métaphores usuelles, comme il résulte du résumé suivant :

De même que les cornes sont abattues par les artisans, les nations coupables seront abattues par les agents de Dieu, vengeurs du peuple choisi.

1. *Haggai and Zachariah* (Cambridge Bible), 1897, p. 73, 74.

Cette vision se meut dans le même ordre d'idées que la précédente. Elle est moins vaste, mais plus précise. Tandis que, là, on nous apprenait en général que la colère divine s'allumait contre les nations, nous apprenons ici que les *cornes* vont être littéralement abattues.

C'est ainsi que la deuxième vision confirmait dans l'auditoire judéen l'impression de confiance et d'élan qui émanait de la première.

Le lecteur connaît déjà l'interprétation générale donnée de cette vision par M. van Hoonacker, qui écrit : « Dans les visions du chap. II, le thème de la première vision est développé. Tandis qu'au chap. I, vv. 7 ss. *le prophète a assisté en esprit à la préparation de la délivrance du peuple juif dans les conseils divins,* il voit, au chap. II, entrer en exécution d'une part *le jugement porté contre l'empire babylonien,* d'autre part la promesse de salut dont il avait reçu l'assurance pour Juda »[1]. Et un peu plus bas : « Ce n'est pas l'empire perse évidemment qui est visé, mais bien l'empire babylonien ». Et enfin : « *Nous rappelons encore que la mise en scène se rapporte à des événements du passé. Ce n'est pas l'empire perse, en 519, que des conquérants, représentés par les quatre artisans, s'apprêtent à détruire ; c'est l'investissement de Babylone par les armées de Cyrus qui est symbolisé. Le point de vue de la vision doit être placé en 538* »[2].

La lecture de ces lignes fait surgir diverses objections. — 1. Puisque, d'après M. van Hoonacker, les quatre cornes désignent « la dispersion complète, *aux quatre vents du ciel* », pourquoi restreindre ensuite la vision aux seuls Babyloniens ? En réalité, il s'agit de tous les ennemis de Juda. — 2. Puisque les cornes désignent

1. *Op. cit.*, p. 596. C'est moi qui souligne.
2. *Ibid.*, p. 596, 597.

les *quatre vents du ciel,* pourquoi cette expression signifierait-elle uniquement les *quatre points cardinaux autour de Babylone,* c'est-à-dire les *quatre côtés de la ville?* — 3. Puisque les artisans abattent les *quatre cornes,* pourquoi leur assigner pour unique fonction de cerner Babylone par les quatre côtés, c'est-à-dire d'abattre le seul empire des Chaldéens?

Combien plus naturelle l'explication historique qui se fonde sur les réalités de 519! Toutes les nations sont coupables, elles vont être toutes châtiées : Babylone en premier lieu, car elle n'a pas encore épuisé la coupe des malheurs, mais ensuite, avec elle, les autres peuples qui furent les complices des Chaldéens.

3. *L'arpenteur :* II, 5-9 (Vulgate I, 1-5).

5. Je levai les yeux et j'eus une vision, et voici qu'un homme avait à la main une corde d'arpentage. 6. Et je lui dis : Où vas-tu? Il me répondit : Mesurer Jérusalem, pour voir quelle en doit être la largeur et quelle la longueur. 7. Et voici que sortait l'ange qui me parlait, ainsi qu'un autre ange venant à sa rencontre; 8. et il lui dit : Cours, parle en ces termes à ce jeune homme : C'est à la manière des villes ouvertes que Jérusalem sera habitée, tellement il y aura d'hommes et de bêtes. 9. Et moi, je lui serai — parole de Jahvé — un rempart de feu tout autour, et je serai sa gloire dans son sein.

Symbole. — Cette vision met en scène quelques personnages nouveaux à côté d'autres qui nous sont déjà connus. Le prophète aperçoit d'abord un *homme* qui tient en main un cordeau à mesurer, une corde d'arpentage. Interrogé par Zacharie, l'arpenteur répond qu'il s'apprête à mesurer Jérusalem pour en déterminer la largeur et la longueur. On s'est étonné parfois que le prophète s'adresse directement à ce personnage, au lieu de questionner son ange. Il suffit de répondre que l'interprète céleste ne s'est réservé que l'explication

des choses les plus difficiles. Rien n'empêchait l'homme au cordeau d'expliquer lui-même l'action matérielle qu'il allait exécuter.

Le dialogue entre Zacharie et l'arpenteur est bientôt interrompu par l'arrivée de deux anges, l'interprète et un autre, jusqu'ici inconnu. Pour marquer leur venue, le texte se sert uniformément du verbe *sortir,* que M. van Hoonacker commente avec bonheur. Il écrit : « Les personnages ou les objets qui s'offrent à la vision du prophète *sortent,* en ce sens qu'ils émergent de la région de l'invisible pour venir *se présenter* devant lui » [1]. Le second ange vient à la rencontre de l'ange interprète, et, sur l'heure, *celui-ci* lui confie une mission à remplir auprès de *l'arpenteur*.

A vrai dire, les exégètes sont en désaccord sur les deux points soulignés dans la phrase précédente. A la suite de Knabenbauer, M. van Hoonacker est convaincu que c'est l'ange interprète qui reçoit les ordres du second ange, et que le jeune homme à qui les ordres sont communiqués n'est autre que le prophète en personne [2]. Au contraire, la plupart des commentateurs modernes, Nowack, Marti, Mitchell..., pensent que c'est l'ange interprète qui donne les ordres et que la commission doit être transmise à l'arpenteur. Je crois qu'ils ont raison. Il serait très surprenant que Zacharie parlât ainsi de lui-même à la troisième personne [3], alors que, dans tous les autres symboles, y compris la vision actuelle, il se met directement en scène, disant : *je* vis, *je* regardai l'ange qui *me* par-

1. *Op. cit.*, p. 598.
2. *Ibid.*, p. 598.
3. M. van Hoonacker se voit obligé d'expliquer le terme *jeune homme* par l'usage sacerdotal d'Ex., xxiv, 5 et de I Chron., xii, 28. Car un prophète qui avait des visions en 538 ne devait plus être dans sa prime jeunesse en 519.

lait... On objecte qu'à ce compte, ce n'est pas le prophète qui est instruit des destinées de la ville, mais cet arpenteur étranger. Mais qui ne voit ici la fiction littéraire? En réalité, c'est bien le prophète, témoin et acteur de la scène, qui profite du petit discours. Du reste, il en profite moins pour son compte personnel que pour la communauté hiérosolymitaine. On se souvient que, dans le premier symbole, l'ange avait également chargé Zacharie de communiquer au peuple l'oracle de Jahvé concernant Jérusalem et les nations. — Autres remarques qui paraissent décisives. Aux vv. 5 et 6, le jeune homme et Zacharie conversent comme deux personnes distinctes. De plus, l'impératif *cours* suppose que l'ange envoyé doit rejoindre une personne qui s'éloigne, en l'espèce, l'arpenteur qui va mesurer la ville. Cette hâte ne se comprendrait pas si le messager devait simplement aborder le prophète, qui ne bougeait pas. — Ajoutons que l'ange interprète est dans son rôle en se tenant auprès de Zacharie; il n'y serait plus, s'il était à la disposition du premier ange venu, qui pourrait le charger de messages pour des personnages quelconques. Dans la solution adoptée, il ne dépasse pas les limites de ses fonctions. Il donne des ordres à un autre ange, ce à quoi personne ne saurait trouver des inconvénients; et, ce faisant, il renseigne encore le prophète, car le message répond précisément aux questions incluses dans la première demande que Zacharie adressait à l'arpenteur.

Assurément, une scène aussi peu compliquée dans le fond pourrait occuper moins de personnages et s'énoncer en termes beaucoup plus simples. Par exemple, la vision ne perdrait rien à supprimer le rôle du deuxième ange. L'ange interprète aurait pu très bien faire directement sa commission à l'arpenteur, et, s'il ne

convenait pas qu'il *courût* après lui, il aurait pu survenir au moment où ce personnage s'entretenait avec son client. — Mais les commentateurs ne sont pas chargés de trouver des combinaisons meilleures pour les épisodes bibliques. N'est-ce pas également dans le premier symbole que nous avons observé cette pléthore de personnages? C'était, semble-t-il, le goût de Zacharie de multiplier les acteurs. Ce luxe de la mise en scène ne nuisant en rien à la clarté, nous n'avons pas à nous en plaindre.

Leçon. — Pour dégager les enseignements de cette vision, qui n'est pas à proprement parler un symbole, deux choses sont nécessaires : comprendre le sens de la démarche faite par l'arpenteur et le message de l'ange interprète.

Certains commentateurs récents estiment que l'homme au cordeau personnifie les craintes ou les impatiences populaires de la jeune communauté. La nouvelle Jérusalem n'allait-elle pas avoir des proportions trop exiguës (Nowack)? Ne connaîtrait-on pas enfin les limites qui lui seraient assignées (Marti)? Le message de l'ange aurait pour but de calmer ces impatiences et de dissiper ces appréhensions. — Mitchell critique cette manière de voir. Pour lui, le personnage mystérieux serait « un représentant de ces Juifs mesquins, prudents à l'excès, qui, malgré les prédications d'Aggée, formaient un parti réellement influent »[1]; Juifs patriotes, sans doute, et qui voulaient bâtir, mais qui n'étaient pas enclins à dépasser, pour les frais des constructions, les besoins du moment. L'ange viendrait rassurer ces timides et montrer l'inanité de calculs trop prudents.

1. *Op. cit.*, p. 137.

Ces opinions ont toutes l'inconvénient de n'être pas appuyées par le texte de Zacharie. Autant que possible, tenons-nous-en toujours aux données du symbole, en nous défiant des hypothèses. D'après la première vision, Jérusalem devait être rebâtie. Comment? Dans quelles proportions? C'était une question qu'il restait à élucider. Raisonnablement, on ne pouvait rêver pour la cité nouvelle que les dimensions ordinaires d'une ville fortifiée. En Orient, ces places occupaient à peine quelques hectares de terrain qui se laissent aisément mesurer au cordeau. Or, il n'en sera pas ainsi. L'ange vient précisément annoncer que la nouvelle cité dépasserait toutes ces prévisions. Elle se dilatera comme une ville ouverte et sans remparts (פְּרָזוֹת) au gré des besoins qui seront immenses, car la multitude des hommes et des bestiaux sera infinie. — Dans cette interprétation, l'homme représente les espérances normales des Juifs rapatriés et l'ange promet de la part de Dieu que toutes ces espérances seront dépassées d'une manière prodigieuse. Tout est là. Puisque nous ignorons s'il y avait des tiraillements dans la communauté au sujet de la reconstruction de Jérusalem, on n'a pas à les sous-entendre dans la vision. Les données actuelles fournissant une signification plausible, on n'en cherchera point d'autre.

Revenons maintenant sur quelques détails. Lorsque l'ange parle de *ville ouverte,* il va sans dire que cette donnée toute *symbolique* est conciliable avec la réalité *historique,* telle que la fit Néhémie au siècle suivant; je veux dire que la Jérusalem nouvelle peut figurer dans un symbole comme *ville ouverte,* et cependant avoir eu dans la réalité de *bons et solides remparts,* car l'ange promettait surtout que la cité aurait des proportions extraordinaires, qu'elle pourrait se déve-

lopper sans entraves à la façon des villes ouvertes. S'il restait sur ce point quelque scrupule, on pourrait ajouter qu'il entre toujours en de telles promesses une part d'emphase messianique qui ne doit pas se prendre au pied de la lettre.

Ces perspectives de ville ouverte ne vont-elles pas éveiller l'appréhension d'un nouveau danger, *l'insécurité* si redoutable à cette époque de guerres et de razzias perpétuelles? Qu'on se rassure. Jahvé lui-même promet d'être à la ville populeuse un rempart, et un rempart de feu, dont nul ennemi n'oserait approcher. En même temps, comme il séjournera de nouveau dans la cité, il sera pour elle un objet de gloire incomparable. Cette dernière assurance n'était pas absolument inutile pour des Sémites toujours exposés à payer tribut aux préjugés théologiques des peuples circonvoisins. Non seulement le peuple élu, mais encore Jahvé, son Dieu, a repris possession de la ville sainte. Rapatrié lui aussi, il fera désormais la sécurité et la gloire de Jérusalem.

Hyperbole ou messianisme? Zacharie n'avait pas à mesurer ces prophéties au cordeau de la réalité. Il lui suffisait d'inculquer à ses compatriotes cet *optimisme* qui était le sien. Qu'on fît confiance à Jahvé! Il allait satisfaire tous les vœux, et au delà.

Il ne rentre pas dans le plan de ce travail de commenter les versets suivants (10-17), qui divisent les interprètes. Les uns, comme Marti, les déclarent interpolés; d'autres, comme van Hoonacker, y voient la continuation du discours de l'ange anonyme [1].

Ces explications ne passent-elles pas à côté de la

1. Il faudrait ajouter que, d'après M. v. H., les vv. 7 ss. ne doivent pas être considérés « comme faisant partie de la description de la troisième vision » (celle de l'arpenteur), cf. p. 598.

vérité? Ces vv. sont plutôt un discours *extrasymbolique,* qui se rattache de quelque manière au sujet précédent, mais ne fait point partie du symbole. Jahvé invite les tribus dispersées à rentrer en Palestine (10, 11); il leur exprime sa tendresse : *Qui vous touche, touche à la prunelle de mon œil* (12); il va châtier les nations : *j'agite ma main contre elles* (13), élire à nouveau domicile à Jérusalem (14); de nombreuses nations se rallieront à Jahvé (15) et Israël sera son héritage (16). Silence à toute chair devant Jahvé! (17).

La situation historique envisagée dans le symbole, tout le monde en convient, est celle de 519. Cependant, fidèle à son système d'interprétation, M. van Hoonacker se représente le prophète se plaçant à quelque vingt ans en arrière, en 538, pour considérer de loin les événements qui se passaient tout juste au moment où il écrivait. « De ce point de vue (de 538), dit-il, il (le prophète) a pu envisager et décrire comme imminents des événements qui, en 519, étaient déjà accomplis, ou en voie de s'accomplir..., et d'autres dont l'accomplissement était réservé à un avenir plus ou moins lointain, tels que le relèvement matériel et politique de la ville même de Jérusalem et de la destinée messianique de Juda. Par leur nature même, les *visions nocturnes,* où le prophète prenait son point de vue dans le passé, se prêtaient à ce mélange...» [1].

Le lecteur demandera sans doute : L'explication historique de 519 n'est-elle pas beaucoup plus simple?

4. *La réhabilitation du grand prêtre :* III, 1-5.

Les symboles de Zacharie ont suivi jusqu'ici une marche ascendante dans le développement du même

1. *Op. cit.,* p. 600.

sujet. Le symbole des cavaliers a été une première prise de contact avec les réalités consolantes de l'avenir; le second, celui des cornes et des artisans, a prédit que les ennemis de Juda seraient abattus; le troisième, celui de l'arpenteur, a donné l'assurance que Jérusalem, libre de ses ennemis, prospérerait dans la sécurité. Il restait à montrer *comment devait s'organiser la société restaurée.* C'est l'objet des symboles suivants.

1. Il me fit voir Josué, le grand prêtre, debout devant l'ange de Jahvé et l'adversaire debout à sa droite pour lui faire opposition. 2 Et ' l'ange de ' Jahvé dit à l'adversaire : Que Jahvé te réprime, ô adversaire, que Jahvé te réprime, lui qui a fait choix de Jérusalem! Celui-ci, n'est-il pas un tison arraché du feu? 3. Or Josué était vêtu d'habits sordides et il se tenait devant l'ange. 4. Et [l'ange], reprenant la parole, dit à ceux qui se tenaient devant lui : Enlevez-lui ses vêtements sordides — et il lui dit : Vois, je t'ai fait enlever ton iniquité — et revêtez-le d'ornements d'apparat. 5. [ ] ' et mettez- ' lui sur la tête une tiare pure! Et ils lui mirent la tiare pure sur la tête et ils le revêtirent d'ornements. Et l'ange de Jahvé se tenait debout.

Symbole. — Comme le texte massorétique a souffert de visibles perturbations, le texte des Septante, mieux conservé, nous aidera à reconstituer la teneur primitive du symbole. Au v. 2, bien que l'hébreu et les Septante soient d'accord sur la leçon : *Jahvé dit à l'adversaire,* je suis d'avis avec Nowack, Marti, Mitchell... qu'il faut lire *l'ange de Jahvé,* puisque aussi bien il est question de Jahvé à la troisième personne dans le même verset. Mais c'est surtout aux vv. 4 et 5 que le texte original est corrompu.

Dans ce petit discours, il faut évidemment rétablir les verbes à l'impératif et à la deuxième personne du pluriel, comme nous y invitent les Septante, en supprimant, au début du v. 5, le verbe *et il dit.* Nous obtenons ainsi une phrase bien suivie : *Enlevez-lui* ses

vêtements sordides, *revêtez-le* de ses ornements d'apparat, *mettez-lui* sur la tête une tiare pure. Au v. 4, l'apostrophe de l'ange à Josué est très controversée. Nowack et Marti la regardent comme une interpolation ; van Hoonacker la reporte à la suite du v. 5, tout à la fin du discours. — L'interpolation n'est pas prouvée ; d'autre part, puisqu'il est avéré que Zacharie n'a pas une tenue littéraire irréprochable, pourquoi ne pas garder cette apostrophe à sa place, en la considérant seulement comme une *parenthèse*? Parenthèse qui, du reste, se comprend fort bien. L'ange donne ses ordres peu à peu, au fur et à mesure qu'ils s'exécutent. Il commande qu'on enlève à Josué ses habits sordides. C'est fait. Et aussitôt l'ange d'exprimer sa haute satisfaction : *Vois*, dit-il au grand prêtre, *je t'ai fait enlever ton iniquité*. L'ange continue : Qu'on lui donne des habits d'apparat et une tiare neuve ! Cette fois, le texte dit en toutes lettres qu'on fit comme il avait été prescrit.

La scène comporte trois personnages principaux : *l'ange de Jahvé, le grand prêtre* et *l'adversaire*.

De *l'ange de Jahvé*, Marti dit très bien qu'il diffère de Jahvé lui-même, en tant qu'il est son vicaire terrestre, *der irdische Stellvertreter Jahwes* [1]. Le premier symbole de Zacharie nous avait prévenus de cette différence. Mais ici, elle est plus accusée : l'ange paraît le fondé de pouvoir de Jahvé ; il résiste à l'adversaire, préside à l'investiture de Josué et l'intronise en quelque sorte dans ses nouvelles fonctions.

Le *grand prêtre* Josué, fils de Josédec, nous est connu par les livres d'Esdras et d'Aggée. Il est probable qu'il était né sur la terre d'exil (cf. I Chron., v, 41 ; Vulg. vi, 15). Il était du nombre relativement

1. *Op. cit.*, p. 408.

très faible des rapatriés, pareil, dit Zacharie, à *un tison arraché de l'incendie*. C'est sur lui que se concentre l'intérêt du symbole.

A droite de Josué, devant l'ange de Jahvé, se tenait *l'adversaire* (הַשָּׂטָן, *le satan*, avec l'article). Les critiques ont beaucoup disserté sur le nom et la qualité de ce personnage. Ils ont même prétendu que la création en revenait à Zacharie. Marti, entre autres, qui en fait *la personnification de la conscience accusatrice* s'élevant contre le grand prêtre. Mais l'abstraction n'est-elle pas trop froide pour être plausible? M. van Hoonacker fait remarquer en outre que satan ne signifie pas *accusateur*, mais *adversaire, opposant*. Comme dans Job (I, 6 ss.) et les Chroniques (I Chr., XXI, 1), ce personnage, que Zacharie n'a pas eu à créer [1], est plutôt un agent surnaturel, de même nature que les anges, « agent du mal, non pas à la façon de l'Ahriman de Zoroastre, mais dans une condition d'absolue subordination à Jahvé » [2]. L'adversaire n'est ici qu'un nom commun, ainsi que l'article l'indique. Zacharie ne désigne pas un individu bien déterminé. Il nous présente un opposant dont la personne s'efface pour ne laisser paraître que la fonction. Nous disons dans le même sens *le juge, l'avocat, le procureur du roi...* Comme c'est son rôle, l'adversaire est là pour faire *opposition* à Josué devant l'ange de Jahvé, et il se tient à la *droite* du grand prêtre. On croyait autrefois que la droite était la place officielle des accusateurs. Un examen plus attentif des références bibliques a montré que le côté était indifférent. Par exemple, le même

1. M. van Hoonacker dit très bien : « Pour faire tenir le rôle de l'accusation à un acteur qu'il désigne comme הַשָּׂטָן, il faut que Zacharie ait trouvé la figure de ce « Satan» déjà constituée » (p. 606).
2. *Ibid.*, p. 606.

psaume CIX (Vulg. CVIII) évoque l'accusateur à la *droite* du méchant pour qu'il lui nuise (v. 6) et Dieu à la *droite* du pauvre pour qu'il le protège (v. 31). — Sur quel point précis portaient les accusations de l'adversaire? Le texte ne le précise pas; mais il est à croire, d'après la suite, qu'elles tendaient à empêcher l'investiture par la substitution des habits neufs aux vêtements sordides. L'ange de Jahvé déboute l'accusateur : il fait ôter à Josué ses habits malpropres qui sont bientôt remplacés par des ornements d'apparat. Ces ordres sont exécutés par des agents dont on ne parle que lorsqu'on a besoin de leurs services, subalternes qui restent modestement dans l'ombre pour ne pas gêner les mouvements des acteurs principaux.

Mais il est temps d'étudier le symbolisme de cette vision.

Symbolisme. — La première chose qui frappe dans ce symbole, c'est *la mise en accusation du grand prêtre.* Pourquoi est-il poursuivi par l'adversaire? d'où lui viennent ses habits sordides? Quelle faute a-t-il commise ou de quelle responsabilité est-il chargé? quelle est enfin la signification de cette affaire judiciaire?

Les anciens rabbins pensaient que Josué avait épousé en captivité une femme étrangère. D'après quelques exégètes, il se serait rendu coupable de faiblesse en tolérant les pratiques idolâtriques de ses compatriotes (C. a Lapide), ou en ne stimulant pas leur paresse dans l'œuvre de la reconstruction du temple (Trochon). Aujourd'hui, toutes ces explications sont justement abandonnées. Saint Jérôme proposait une solution plus heureuse, lorsqu'il montrait le grand prêtre chargé, non pas de fautes personnelles, mais

des iniquités de son peuple. C'est encore le sentiment de Théodoret, de dom Calmet, etc. Nous reviendrons là-dessus.

Les critiques modernes ont pris une autre direction. Nowack part de ce principe sémitique que « quiconque est poursuivi par le malheur passe pour puni de Jahvé ». Les rapatriés se trouvaient toujours dans un état misérable. Ils pouvaient donc se demander encore si leurs souffrances avaient apaisé la justice divine, si leurs fautes n'étaient pas un obstacle à la reconstitution de la communauté et du temple. Le satan, qui est une création analogue à celle du jeune homme dans la vision de l'arpenteur, est la personnification de ces doutes. A ce compte, le grand prêtre personnifierait la communauté entière avec ses souffrances et ses malheurs. L'ange répond que la communauté a assez souffert, puiqu'elle a été sur le point de disparaître, et l'investiture est précisément le signe des grâces qui vont lui être départies avec surabondance [1]. — A la suite de Nowack, Marti s'attache lui aussi à « mettre en lumière que l'accusation dont le pontife est l'objet devant le tribunal de l'ange de Jahvé, extériorise dans une scène symbolique le drame intime de la conscience juive » [2].

Ingénieuse, cette explication semble l'être beaucoup trop. On jugera aussi d'un coup d'œil combien elle s'écarte du sens naturel du texte. Le génie sémitique ne se prête guère à toutes ces personnifications d'entités abstraites, malheurs, souffrances, voix de la conscience, etc. En l'absence de tout commentaire, un tel

1. *Op. cit.*, p. 325.

2. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 605; cf. Marti, p. 408. Pour Mitchell, la vision dramatise l'opposition entre la justice et la miséricorde de Dieu. C'est la miséricorde qui finit par prévaloir (*op. cit.*, p. 151).

symbole n'eût été pour les Juifs qu'une énigme. Nowack pense que le v. 2[b] : *Jahvé qui a fait choix de Jérusalem* prouve l'identification de Josué avec la communauté. La conclusion est forcée : l'intérêt que Dieu porte à *Jérusalem* s'explique fort bien encore, en la circonstance, si le symbole traite de la réhabilitation du sacerdoce *qui desservait le temple.* Ajoutons à cela l'apostrophe de l'ange au grand prêtre : Vois, je t'ai fait enlever ton *iniquité* (עֲוֹנֶךָ v. 4[e]). Ce mot *iniquité,* qui doit évidemment se prendre au sens propre, n'indique-t-il pas que Josué portait en effet un poids de péchés[1] ?

Quels péchés? On a vu que les textes ne faisaient pas allusion à des fautes personnelles commises par Josué. Ce sont néanmoins des iniquités qui le touchent de près, dont il assume en quelque sorte la responsabilité, puisqu'elles l'enveloppent comme un vêtement, et qu'elles lui sont ensuite enlevées comme des habits sordides. Faut-il dire, avec saint Jérôme, Théodoret et dom Calmet, que Josué porte les iniquités de tout le peuple ? Mais on ne voit pas en vertu de quel pacte le grand prêtre seul serait rendu responsable des péchés du peuple, et pourquoi, dans cette hypothèse, Zorobabel, chef civil de la communauté, qui est si étroitement uni à Josué dans les derniers symboles de Zacharie, ne lui serait pas également associé dans l'attribution des responsabilités morales.

La véritable solution semble avoir déjà été indiquée par les exégètes catholiques, Knabenbauer, Crampon, van Hoonacker. Josué, en assumant les fonctions du souverain sacerdoce, héritait des responsabilités dont

1. On trouve une confirmation de ces preuves dans ce fait que les symboles suivants, lorsqu'ils parlent de Josué et de Zorobabel, entendent toujours parler des personnages historiques de ces noms.

il était grevé. Car les prêtres avaient une lourde part aux crimes nationaux qui avaient amené la catastrophe de 587. Aux yeux de la justice divine, ces fautes étaient une déchéance en même temps qu'une souillure. Cet état de choses allait-il se prolonger? A la société nouvelle, au temple nouveau, ne fallait-il pas un sacerdoce renouvelé? Pour se renouveler, le sacerdoce avait besoin d'une absolution générale, qui le désolidarisât des fautes commises par les prêtres préexiliens; il lui fallait une nouvelle consécration, une nouvelle investiture, qui rappelât celle d'Aaron au désert. C'est à quoi nous assistons dans la présente scène. Au lever du rideau, Josué est encore chargé des iniquités du sacerdoce antérieur. L'*adversaire*, ennemi juré du grand prêtre et du sacerdoce en général, plaide contre l'idée d'un relèvement, pour le maintien de la déchéance. L'ange réplique en alléguant la miséricorde de Jahvé qui, de nouveau, a fait choix de Josué : ce choix ne comporte-t-il pas l'inauguration d'un nouvel état de choses par l'oubli du passé et le pardon des fautes? Il fallait tenir compte aussi de la terrible pénitence accomplie durant l'exil : « Celui-ci n'est-il pas un tison arraché du feu? » Sûr des intentions divines, l'ange ordonne que l'on procède à l'investiture. Et la cérémonie s'accomplit. Le grand prêtre ne garde plus rien des habits contaminés; il inaugure l'ère nouvelle du sacerdoce postexilien avec une conscience neuve. « La scène décrite dans la présente vision, dit M. van Hoonacker, représente, dans la personne de Jehoschoua, le prêtre, encore sous le coup de l'accusation motivée par les infidélités d'autrefois, purifié de ses souillures et réhabilité par le juge souverain [1].

1. *Op. cit.*, p. 605.

S'il fallait cataloguer ce symbole dans la nomenclature en usage pour les paraboles, on dirait que c'est un symbole *allégorique,* parce qu'il utilise des *métaphores* plutôt que des comparaisons : les habits sordides sont la métaphore des anciennes souillures, et les ornements d'apparat celle de la réhabilitation dans les faveurs divines. On résumerait ce tableau dans la phrase suivante :

La vision du grand prêtre échangeant ses vêtements sordides pour des vêtements d'apparat,

est le gage que Dieu ne tient plus rigueur à Josué et aux prêtres des fautes commises par leurs prédécesseurs, et qu'au contraire, il leur confère lui-même l'investiture de leurs fonctions sacrées.

Le discours des vv. 6-10 est plutôt à considérer comme un *développement extrasymbolique,* greffé sur la vision précédente. A cause de son importance, il est nécessaire d'en dire ici quelques mots. Le début du v. 6, comparé à la fin du v. 5, montre qu'il y a un arrêt ou une lacune entre les deux versets. L'ange de Jahvé fait savoir au grand prêtre que Dieu attache les plus grands biens à l'exacte fidélité dans l'accomplissement de ses préceptes (v. 7). Il lui annonce, ainsi qu'à ses collègues du sacerdoce, qu'il amène son serviteur *Germe* (צמח, v. 8). Une pierre est placée devant Josué, sur laquelle sont sept yeux; Jahvé va la sculpter et ôter l'iniquité du pays (v. 9), en sorte que les réjouissances paisibles pourront être reprises, comme jadis, à l'ombre de la vigne et du figuier (v. 10). Les vv. 8 et 9 étant les plus importants, donnons-en la traduction littérale : « 8^{b}. *Voici que j'amène mon serviteur Germe.* 9. *Voici la pierre que j'ai placée devant Josué; sur une seule pierre [il y a] sept yeux; voici que j'y grave des sculptures — oracle de Jahvé*

des armées — et j'enlèverai l'iniquité de cette terre en un seul jour. »

Versets très difficiles. Autant de problèmes que de mots. Qui est le Germe? qu'est la pierre? que sont les yeux et les sculptures?

Les explications proposées peuvent se ramener à deux : celle qui entend ces paroles du *Messie* au sens littéral et celle qui les entend directement de *Zorobabel.*

Dans la première catégorie se rangent saint Jérôme, C. a Lapide, Trochon, Crampon, Knabenbauer; dans la seconde Eusèbe, Théodoret, dom Calmet, Nowack, Marti, Mitchell, van Hoonacker...

Pour les premiers, le Germe est le Messie, et la pierre la société théocratique à réédifier; les sept yeux seraient les sept anges qui se tiennent devant Dieu et s'intéressent au rétablissement de la théocratie (Knabenbauer); les sculptures seraient les embellissements que le Messie doit apporter à son œuvre. J'omets à dessein les nuances ou les variétés des interprétations.

Du reste, elles ont toutes l'inconvénient de ne pas prendre en considération le contexte historique de Zacharie. D'un bout à l'autre du recueil, tous les symboles de cet auteur roulent sur la situation politique et religieuse de l'an 519. De plus, puisque le symbole de la couronne (VI, 12) identifie le *Germe* avec Zorobabel : *Voici un homme dont le nom est germe; il germera par-dessous et il bâtira le temple de Jahvé* (cf. IV, 6-9), il semble qu'il faille s'en tenir à cette indication.

C'est ce que font les auteurs de la deuxième catégorie. Ces derniers, néanmoins, se partagent eux-mêmes sur divers détails fort importants. Par exemple,

pour Wellhausen et Nowack [1], *la pierre* serait la pierre précieuse du diadème réservé au roi à venir, *les yeux* en seraient les facettes, et *la gravure* serait le nom du roi, Zorobabel, inscrit sur la pierre. Pour Mitchell, la pierre est un ornement destiné au costume du grand prêtre [2].

Plus généralement, les auteurs modernes entendent par *pierre* la clef de voûte ou le fronton qui doit terminer la construction du temple (cf. IV, 7), et par *sculptures* les ornements qui en feront une œuvre d'art (Marti, van Hoonacker). Les sept yeux sont expliqués ou bien de la sollicitude divine qui suit tous les progrès de ce travail (Marti) ou bien des « sept *faces* de la pierre qui devront recevoir les ornements sculpturaux » (van Hoonacker).

Nous croyons préférable nous aussi d'expliquer tout ce passage de Zorobabel, pour les mêmes raisons qui rendent précaire l'interprétation opposée. Le Germe, c'est Zorobabel [3]; la pierre, la clef de voûte ou le fronton; les yeux, l'*oculatissima Providentia,* comme le dit excellemment C. a Lapide, la Providence toute remplie de sollicitude pour l'ornementation de la dernière pierrre, symbole de l'achèvement du temple. L'exégèse de ce dernier trait semble fixée par IV, 10 : *Ce sont les sept yeux de Jahvé.*

Si le prophète n'est pas plus explicite en cet endroit, c'est que ces versets ne sont qu'une sorte de préface ou de transition à la vision suivante, qui sera toute consacrée à ce même sujet (IV, 1-10).

1. *Op. cit.*, p. 328.
2. *Ibid.*, p. 157.
3. « Quelques Pères, écrit dom Calmet, croient que le Seigneur promet ici d'envoyer Zorobabel, *qui était un symbole du Messie,* et qui devait rétablir le Temple. Les versets 11 et 12 du chap. VI favorisent ce sentiment » (*Commentaire littéral*, p. 554). Cependant Zorobabel est la figure du Messie.

Pour finir, rappelons que les versets 8[b] et 10 ont été, ces derniers temps, l'objet d'attaques systématiques de la part d'exégètes protestants, tels que Marti, Mitchell, qui les regardent comme des additions postérieures [1]. La principale raison qu'ils allèguent est que, Zorobabel étant le contemporain de Josué et se trouvant à ses côtés, il n'est pas besoin de *l'amener*. Traduire : « J'amène Zorobabel déjà présent comme germe, est extrêmement forcé », écrit Marti [2].

Cette difficulté disparaît, dès que l'on se pénètre bien de l'esprit du symbole. Zorobabel n'est pas plus *amené* en 519 que Josué ne reçoit alors ses ornements sacerdotaux. En réalité, l'un et l'autre ont été investis de leurs augustes fonctions, lorsqu'ils se sont mis à la tête de la caravane des rapatriés. *La vision symbolique dramatise cette réalité déjà ancienne, en l'exprimant d'une manière sensible, à un moment donné de l'histoire;* ou, si l'on préfère, elle est la confirmation extérieure donnée par Dieu à des institutions dont il était l'auteur invisible, mais réel. M. van Hoonacker dit très bien dans le même sens : « Il est vrai qu'au moment où Zacharie met dans la bouche de Jahvé cette proclamation, Zorobabel et ses compagnons avaient déjà repris l'œuvre du temple et bâtissaient avec entrain... Mais on conçoit aisément, vu le caractère apocalyptique de la composition, que la réalité présente soit considérée, dans la vision de Zacharie, d'une manière idéale, comme objet des dispositions providentielles de Jahvé » [3].

1. A la suite de Duhm, Marti rejette également l'authenticité de Jérémie, XXIII, 5; XXXIII, 15, où il est question du *Germe*.
2. *Op. cit.*, p. 410.
3. *Ibid.*, p. 610.

5. *Le candélabre et les deux oliviers :* IV.

1. L'ange qui me parlait revint m'éveiller comme un homme qui s'éveille de son sommeil, 2. et il me dit : Que vois-tu ? Et 'je' lui dis : J'ai eu une vision, et voici qu'il y avait un candélabre tout en or, avec 'un' réservoir à son sommet ; il avait sept 'lampes' [] et sept conduits pour les lampes 'qu'il contient'. 3. Et deux oliviers le dominaient, l'un à droite du réservoir et l'autre à sa gauche. 4. Et je repris et je dis à l'ange qui me parlait : Q'est-ce que c'est, mon Seigneur ? 5. Et l'ange qui me parlait me répondit : Ne sais-tu pas ce que c'est ? Et je dis : Non, mon Seigneur. 6. Il me répondit et me dit : Telle est la parole de Jahvé à Zorobabel : Ce n'est ni par la puissance, ni par la force, mais par mon esprit, dit Jahvé des armées. 7. Qu'es-tu, grande montagne, devant Zorobabel ? Une plaine. Et il élèvera la pierre du sommet parmi les acclamations : Ḥên, ḥên lâh (à elle grâce, grâce !) 8. *Et la parole de Jahvé me fut adressée en ces termes : 9. Les mains de Zorobabel ont posé le fondement de cette maison, ses mains l'achèveront, et 'vous saurez' que Jahvé des armées m'a envoyé vers vous. 10. Car qui a méprisé le jour des choses petites ? Ceux-là se réjouiront à la vue de la pierre* [?] *entre les mains de Zorobabel.* Ces sept sont les yeux de Jahvé qui parcourent toute la terre. — 11. Et je pris la parole et je lui dis : Que sont-ce que ces deux oliviers à droite et à gauche du candélabre ? (12. glose ?) 13. Il me dit : Ne sais-tu pas ce que c'est ? Et je dis : Non, Seigneur. 14. Et il me dit : Ce sont les deux fils de l'huile qui se tiennent près du Seigneur de toute la terre.

Symbole. — Afin de ne pas encombrer l'exposé du symbole, commençons par étudier quelques problèmes de critique textuelle. Je ne parle pas des légères corrections que tous les commentateurs apportent aujourd'hui au texte massorétique du v. 2 : *je lui dis* au lieu de *il dit*, *un* réservoir au lieu de *son* réservoir, *sept lampes* au lieu de *sept et sept*, les lampes qui sont *sur lui, qu'il contient*, au lieu de *qui sont au-dessus de lui*. On convient également que le v. 12 est d'une authenticité douteuse. Mais il s'agit des versets 6-10, que les critiques déclarent étrangers au présent contexte. M. van Hoonacker les transpose à la fin du chap. III ;

plus généralement (Wellhausen, Nowack, Gautier, Mitchell), on les rejette tout à la fin du chap. IV, après le v. 14. Marti va jusqu'à écrire : « Le discours à Zorobabel interrompt le récit de la vision; il est actuellement si peu à sa place qu'il ne peut avoir été mis là que par méprise (durch Versehen) »[1].

Je ne saurais partager cette manière de voir. Pour le montrer, il est nécessaire d'anticiper quelque peu la description du symbole. La vision nous met sous les yeux *un candélabre*, avec *un bassin à huile, des canaux* et *sept lampes*, le tout dominé par *deux oliviers*. Quelles sont les pièces importantes de ce tableau? Sûrement les sept lampes, dont on nous dit qu'elles sont les sept yeux de Jahvé, et les deux oliviers, dont on nous dit qu'ils sont les deux fils de l'huile, les deux oints, sans doute Josué et Zorobabel. Mais que penser de tout le reste? On admettra volontiers que les *conduits* et même le *bassin à huile* sont des accessoires, dont on ne doit point se préoccuper dans l'application — détails paraboliques, dirait-on en style de paraboles[2]. Mais tout le monde pressent que le candélabre, lui, ne peut être un simple décor, un trait insignifiant; de fait, tous les critiques en recherchent la signification. Or l'explication du chandelier se trouve dans les versets incriminés ou elle n'est nulle part. La chercher, comme le fait Marti, au v. 10^{b}, dans le membre de phrase relatif aux sept yeux, c'est commettre une confusion. Les lampes ne sont pas le candélabre. Seuls, les vv. 6 et suivants nous fournissent les explications attendues, lorsqu'ils nous parlent de la *construction*

1. *Op. cit.*, p. 412.
2. C'est ainsi que, dans le symbole des courriers, on n'a pas cherché l'explication des *chevaux* ni, dans le symbole de l'arpenteur, celle du *cordeau*.

du temple et, en particulier, de la *pierre du faîte*. D'où la conclusion légitime que le candélabre, c'est la pierre du fronton ou la clef de voûte, tout comme au chap. III, 9. Cette coïncidence est une confirmation précieuse.

Que l'on remarque bien l'harmonie que ces versets 6-10 apportent au symbole et le déséquilibre qui résulterait de leur déplacement. Dans la vision figurent le candélabre, les sept lampes, les deux oliviers. Sans les versets 6 ss., l'explication ne porte que sur les lampes et les oliviers ; avec ces versets, elle reprend dans l'ordre voulu les éléments essentiels, candélabre, lampes et oliviers.

Mais que penser des objections d'ordre textuel que les critiques élèvent contre l'authenticité de ce passage? La plus frappante, on peut dire l'unique, est que le v. 10^b fait normalement suite au v. 6^a : *Il me répondit et me dit : ... Ces sept sont les yeux de Jahvé*. Tout ce qui sépare ces deux membres de phrase n'est-il pas interpolé?

Il faut convenir que le genre littéraire des vv. 6-10^a surprend, et même, si l'on veut, détonne dans ce contexte. On s'attendrait à y trouver quelques-unes des formules schématiques familières à Zacharie, celles-ci par exemple : Le candélabre, c'est le temple, ou la pierre du sommet, tout comme nous lisons au v. 10^b : Les sept lampes sont les yeux de Jahvé, et au v. 14 : Les deux oliviers sont les deux fils de l'huile. Au lieu de cette simplicité quelque peu rigide et scolastique, ces versets nous offrent de belles déclarations oratoires, rappelant le ton solennel des grandes prophéties : « Ce n'est ni par la puissance ni par la force, mais par mon esprit, dit Jahvé des armées. Qu'es-tu, grande montagne?... » Assurément, il y a là une anomalie littéraire.

D'autre part, tous les critères externes sont favorables à l'authenticité de ces oracles. Le texte massorétique est très ferme, les versions n'offrent pas le moindre indice d'hésitation. A quoi l'on ajoutera le critère interne, ci-dessus exposé : les vv. 6-10[a], à tout le moins les vv. 6 et 7 sont nécessaires à l'intégrité du symbole ; sans eux, le symbole est incomplet et déséquilibré.

Y a-t-il moyen de concilier cette anomalie littéraire avec l'authenticité du passage en question? Il existe sans doute divers moyens. Toutes choses bien pesées, nous regardons comme la plus probable l'hypothèse suivante. Supposons que Zacharie, dont la rédaction est souvent fragmentaire et pénible, avait déjà consigné par écrit l'oracle des vv. 6-10[a] et qu'il l'avait sous la main. Lorsqu'il est arrivé au symbole des oliviers, constatant l'analogie du nouveau symbole avec le fragment rédigé, il se sera contenté d'utiliser les matériaux préexistants, sans prendre la peine de les remanier, et il se sera cru dispensé de nous offrir toute autre explication, en forme scolastique, sur le candélabre.

Je le répète, ce n'est là qu'une hypothèse. En tout cas, on peut tenir pour assuré que le symbole ne saurait se passer des vv. 6 et 7. S'ils n'étaient pas de la main de Zacharie, il faudrait conclure, sans hésiter, que le prophète avait écrit, à cette même place, un commentaire analogue pour le fond à celui-là.

Nous pouvons maintenant essayer de reconstituer le symbole. Zacharie voit un candélabre à sept lampes. Ces lampes communiquent chacune par un tube avec un bassin unique placé au-dessus du chandelier; c'est par ces canaux qu'elles s'alimentent d'huile. Deux oliviers, l'un à droite, l'autre à gauche dominent tout

l'appareil, tels les deux chérubins qui couvraient l'arche de leurs ailes étendues.

Le candélabre de Zacharie a sept lampes comme le chandelier mosaïque; mais celui-ci n'avait ni les sept canaux ni le réservoir; ses lampes étaient directement alimentées par les soins des prêtres. On est surpris que M. van Hoonacker se représente le candélabre de Zacharie sous une forme circulaire, les sept lampes « disposées... en cercle autour de la tige du candélabre »[1]. Le petit réservoir d'huile pouvait très bien être aménagé au-dessus de la lampe du milieu au moyen de quelque élémentaire dispositif. Le même auteur estime « plus probable... que les oliviers étaient représentés par deux tiges s'élevant à l'intérieur du cercle formé par les lampes, de manière que leur cime encadrât le réservoir fixé au sommet du candélabre »[2]. N'est-ce pas un peu trop ingénieux?

Symbolisme. — Les solutions proposées sont naturellement très nombreuses. Pour les rabbins, au dire de saint Jérôme, le chandelier était la loi, la flamme supérieure le Messie, les sept lampes étaient les sept dons du Saint-Esprit, les deux oliviers la loi et les prophètes. Pour saint Jérôme lui-même, le candélabre était l'Église, les lampes étaient le Christ avec les dons du Saint-Esprit, la grande montagne l'Antéchrist, les deux oliviers Moïse et Élie, ou encore la loi et l'évangile. Le saint Docteur se rendait bien compte du caractère conjectural de son interprétation. « Nous avons expliqué tout cela comme nous avons pu, écrit-il modestement, suivant les faibles ressources de nos moyens, en passant en revue les diverses opinions des

1. *Op. cit.*, p. 617.
2. *Ibid.*

Juifs et des nôtres; si quelqu'un trouve mieux, nous acquiescerons bien volontiers à son sentiment »[1].

Pour C. a Lapide, « le candélabre, c'est la Providence divine, en tant qu'elle s'étend aux lampes, c'est-à-dire aux anges et à toutes les créatures... Les lampes sont les diverses grâces, dons et talents, que Dieu distribue à son gré ». Toutefois, les oliviers sont Zorobabel et Josué. — Pour Calmet, les sept lampes sont les sept esprits donnés à Josué et à Zorobabel : « Ils reçoivent d'eux leur mission et agissent par leur ordre ou pour leur service »[2]. — Trochon voit dans le candélabre le temple, dans les lampes la lumière spirituelle, dans la montagne les Perses, dans les deux oliviers les deux pouvoirs royal et sacerdotal. — Gautier écrit : « Le chandelier symbolise Dieu lui-même, sa toute-science et sa toute-puissance; les oliviers, appelés aussi *les fils de l'huile,* c'est-à-dire les oints, sont l'autorité temporelle et l'autorité sacerdotale, Zorobabel et Josué »[3]. — Pour Knabenbauer, le chandelier symbolise ce que doit être la théocratie restaurée, *jugiter ardens et lucens,* uniquement occupée du culte divin; théocratie d'ailleurs très précieuse aux yeux de Dieu, comme l'indique l'or du candélabre, ornée de toutes les vertus, théologales et cardinales, comme le signifient les sept lampes, sous la conduite du double pouvoir, spirituel et temporel, figuré par les deux oliviers[4]. — M. van Hoonacker s'arrête à l'interprétation suivante : « Les sept lampes du candélabre, qui rappellent les lampes à

1. Haec ut quivimus, et ut vires ingenioli nostri ferre potuerunt, locuti sumus, et Hebracorum et nostrorum varias opiniones perstringentes : si quis melius imo verius dixerit, et nos libenter melioribus acquiescimus (in h. l.).
2. *Op. cit.*, p. 559.
3. *Op. cit.*, p. 525.
4. *Op. cit.*, p. 264.

lumière perpétuelle du tabernacle, symbolisent les agents dont Jahvé se sert pour s'éclairer dans la formation de ses desseins[1]...; les deux oliviers symbolisent les agents dont il se sert dans l'exécution des desseins conçus »[2]. — Marti fait sienne cette explication de Wellhausen : « Zorobabel et Josué sont sous la protection spéciale de celui dont les lumières et les yeux éclairent et parcourent le monde entier. » Et il ajoute : « Le chandelier avec les sept lampes est une image de Jahvé, de son omniscience jointe à sa toute-puissance »[3].

Dans chacune de ces opinions il se trouve assurément une part de vérité; mais on y peut reconnaître aussi une part de conjecture qui ne respecte pas assez le texte. Par exemple, Marti assure que le candélabre est une image de Jahvé. Le symbole est muet là-dessus. — Il nous dit que Zorobabel et Josué sont sous la protection spéciale de Jahvé. Mais, puisqu'ils *dominent* le candélabre!...

Nous avons déjà indiqué la solution qui paraît seule répondre aux données de la vision et s'harmoniser avec les symboles voisins, notamment avec le précédent (investiture de Josué) et le dernier de la série (son couronnement, VI, 13). Le candélabre est le temple en construction et particulièrement la pierre du faîte ou le fronton; les sept lampes qui sont *sur* le chandelier (עֲלִיָּה) et qu'on nous dit être les *yeux de Jahvé qui parcourent toute la terre,* symbolisent les soins de la divine Providence concentrés sur l'édifice en construction, pour veiller à son prochain achèvement. Enfin,

1. « Esprits ou anges, organe de la vigilance divine » (p. 618).
2. P. 620.
3. *Op. cit.*, p. 412, 414. Nous ne parlons pas de Nowack et de Mitchell, pour qui les sept lampes sont en relation avec les sept planètes!

les deux oliviers qui dominent le candélabre ne sont autres que Zorobabel et Josué, préposés l'un à l'édification matérielle du temple, l'autre à son service religieux.

Il est inutile de faire ressortir combien cette interprétation s'harmonise avec les autres symboles de Zacharie, combien elle s'encadre élégamment dans le champ de ses préoccupations historiques. On rapprochera, par exemple, le *candélabre* de la *pierre placée devant Josué* (III, 9), et les *sept lampes* des *sept yeux* qu'on remarquait sur cette même pierre (*ibid.*). Quant à Zorobabel et à Josué, ils se trouvent associés et mis en rapport avec le temple, comme dans le discours extrasymbolique adjoint au symbole précédent (investiture du grand prêtre) et dans le symbole du couronnement (VI, 9). De telles coïncidences sont toujours une contre-épreuve favorable.

Il reste à fixer quelques détails d'exégèse. On aura remarqué que, tout en faisant ressortir la part de Zorobabel dans la reconstruction de l'édifice sacré, Jahvé a soin de revendiquer la sienne propre. C'est la part prépondérante. Pour rebâtir le temple, il ne faut compter en somme ni sur « la puissance ni sur la force », entendons sur les moyens humains, il faut compter uniquement sur *l'esprit* de Jahvé. Ce travail paraît une grosse montagne, à cause des difficultés de toute sorte qui se coalisent pour l'entraver. Toutefois, Zorobabel est destiné à le mener à bonne fin. Le voilà qui va bientôt produire la pierre du fronton parmi les acclamations populaires. Les Palestiniens savent de quelles litanies joyeuses les maçons orientaux scandent leur travail, quand ils posent la voûte d'un édifice sur les échafaudages arrangés en berceau. Une voix puissante et nasillarde déroule les couplets de circonstance, tandis

que la masse des ouvriers reprend indéfiniment, sans jamais se lasser, le refrain rude et obstiné. Il semble que Zacharie nous ait indiqué par avance le refrain des litanies solennelles qui seront entonnées lors de la pose des pièces du fronton : *Hên ḥên lâh, ḥên ḥên lâh, ḥên ḥên lâh* (bien détacher ces monosyllabes avec un coup de voix sur le dernier). — Les versets surnuméraires 8-10[a] ne font que reprendre la pensée précédente. Oui, c'est Zorobabel qui a commencé le temple, et c'est lui qui doit l'achever. Jusqu'à présent, durant la douloureuse interruption des travaux, imposée par les ennemis d'Israël, « c'était le temps des petites choses ». Mais bientôt, ceux qui mésestimaient ces pénibles débuts seront dans l'allégresse, en voyant la *pierre* dans les mains de Zorobabel. Le texte massorétique porte *la pierre* הַבְּדִיל, qu'on traduit assez souvent *le fil à plomb* (Crampon). Mais van Hoonacker a bien montré qu'il devait être question encore là de la pierre du faîte ; le qualificatif *bedîl* est sans doute un mot corrompu (avec Nowack-Kittel), car il ne donne point de sens satisfaisant.

Puisque les sept yeux de Jahvé parcourent toute la terre, les auteurs n'ont pas tort de penser que ces expressions caractérisent l'omniscience et la souveraineté de Dieu ; il faut seulement ajouter que ces attributs ont ici comme principal objectif la reconstruction du temple.

Les deux oliviers sont au-dessus du candélabre. Mais il n'est pas dit qu'ils alimentent d'huile le réservoir et les lampes. S'il en était autrement, on trouverait à redire avec raison à ce dispositif, car il est notoire que l'huile ne découle pas toute faite des oliviers dans les lampes liturgiques. Cependant, presque tous les auteurs supposent cette relation entre les oliviers

et les lampes, et cette conception entraîne une difficulté théologique. Comment concevoir que les yeux de Jahvé, c'est-à-dire sa Providence, soient subordonnés à Josué et à Zorobabel? Sans doute, on peut toujours dire que Dieu met sa toute-puissance au service de ses élus, pour l'accomplissement de ses œuvres. Mais il est encore bien plus simple de résoudre la difficulté en montrant qu'elle n'existe pas. Elle n'existe pas, car, dans le symbole, il n'y a aucune subordination des lampes aux oliviers. Les lampes se trouvent sur le chandelier pour exprimer que la Providence divine veille à la reconstruction du temple ; les oliviers le dominent, pour exprimer que Zorobabel et Josué sont préposés à l'édifice sacré. Bien que coordonnées *dans la réalité*, les actions respectives de Jahvé et des deux chefs sont indépendantes *dans le symbole*.

Notons enfin que c'est Zorobabel, le constructeur du temple, qui accapare le relief du symbole. Il ne faut pas s'en étonner. On pourrait plutôt s'étonner que Josué soit ici nommé, puisqu'il ne joue aucun rôle actif. Sa mention s'explique par une raison d'esthétique : ne fallait-il pas *deux oliviers* au-dessus du chandelier, comme il y avait *deux chérubins* au-dessus de l'arche? On remarquera du reste chez Zacharie le constant souci de ne jamais nommer l'un des deux chefs sans l'autre. Le fils de Barachie, qui était prêtre, avait ses raisons pour associer le représentant de la puissance sacerdotale au représentant de la puissance temporelle. D'autre part, ce n'était que justice de ne pas laisser dans l'oubli le prince qui assumait à cette heure les lourdes responsabilités de la reconstruction du temple.

6. *Le rouleau volant :* v, 1-4.

Les nations châtiées, Juda reconstitué avec ses villes, le temple reconstruit, le double pouvoir, religieux et civil, réintégré, il fallait songer à l'assainissement moral de la jeune communauté. C'est à quoi tendent les deux symboles suivants, celui du rouleau et celui de l'épha.

1. Je levai de nouveau les yeux et j'eus une vision, et voici [qu'il y avait] un rouleau volant. 2. Et il me dit : Qu'est-ce que tu vois? Et je dis : Je vois un rouleau qui vole, long de vingt coudées et large de dix. 3. Et il me dit : C'est la malédiction qui sort au-dessus de tout le pays; car tout voleur va être dès maintenant châtié d'après elle, et tout 'parjure' va être châtié dès maintenant d'après elle. 4. Je l'ai fait sortir, dit Jahvé des armées, et elle vient à la maison du voleur et à la maison de quiconque jure en vain par mon nom; elle logera dans sa maison et la consumera, bois et pierres.

Symbole. — Le prophète aperçoit un rouleau qui vole, déployé dans les airs, mesurant vingt coudées de long sur dix de large. Parce que c'étaient là précisément les dimensions du *Saint*, quelques exégètes ont conclu que la malédiction émanait *du temple*. Cette conclusion est aujourd'hui généralement abandonnée. Si le prophète avait eu cette intention, il n'aurait pas manqué de l'exprimer clairement. Les commentateurs modernes s'accordent à dire que ces dimensions considérables n'avaient pour but que de frapper les regards du prophète, en rendant le rouleau bien visible. On peut croire cependant que le détail concret de *vingt coudées sur dix* a été inspiré à Zacharie par les dimensions du temple. Un prêtre emprunte volontiers les données de son discours aux choses de son culte. De même que le chandelier mosaïque a servi de mo-

dèle au candélabre mystérieux du symbole précédent, il est probable que les dimensions du Saint ont fourni celles du rouleau volant. Ce qui ne veut pas dire que le prophète ait attaché à ces nombres un symbolisme quelconque.

Le v. 3 est d'une lecture et d'une interprétation malaisées.

Les Septante ont traduit : le voleur *sera puni de mort par elle* (*la faux*)[1] et le parjure *sera puni par elle*. A la place des mots soulignés, l'hébreu massorétique porte מִזֶּה כָּמוֹהָ נִקָּה. Les critiques, Wellhausen, Nowack (dans son commentaire et dans la Bible Kittel), Marti, Mitchell..., proposent de remplacer les deux premiers mots par זֶה כַּמָּה comme VII, 3, avec le sens de *déjà depuis longtemps*, en donnant au verbe le sens de *être impuni* : c'est la malédiction..., « car le voleur était depuis longtemps impuni, et le parjure était depuis longtemps impuni » (Nowack). — Malgré la vogue dont elle jouit présentement, cette explication ne s'impose pas. Les retouches demeurent discutables[2], ainsi que la signification *être impuni* donnée au verbe. En outre, les vv. 3 et 4 prennent de la sorte une allure très embarrassée : 3ª a l'air d'annoncer l'explication du rouleau; là-dessus 3ᵇ ouvre une parenthèse sur les causes et les délais du châtiment; 4ª revient ensuite au thème initial, après une nouvelle introduction, et c'est alors seulement (4ᵇ) que les ravages de la malédiction nous sont décrits.

M. van Hoonacker propose une explication meil-

1. Ils ont δρέπανον « faux », au lieu de מגלה « rouleau » (Vulgate *volumen*).

2. La version des Septante ἐκ τούτου ἕως θανάτου ἐκδικηθήσεται suppose un texte analogue à TM מזה כמוה lu מִזֹּאת כָּמוֹת.

leure dans l'ensemble et qui a l'avantage de ne modifier en rien l'hébreu massorétique. Il donne à *niqqâh* le sens de *être expulsé* (cf. Is., III, 26) et il traduit : *Ceci est la malédiction qui sort, contre la face de tout le pays ; car conformément à elle tout parjure sera expulsé d'ici.* — On trouvera cependant que le sens *sera expulsé* est trop particularisé, qu'il n'est pas assez appuyé et ne répond pas au symbole.

En donnant à ce verbe le sens plus générique de *être ravagé, être châtié,* comme dans Isaïe, III, 26, et comme nous y invite la traduction des Septante ἐκδικηθήσεται, nous obtenons ce qui suit : tout voleur va être dès maintenant châtié d'après elle (d'après la malédiction inscrite sur le rouleau), et tout parjure va être dès maintenant châtié d'après elle.

Symbolisme. — Les lignes principales du symbolisme se trouvent dès lors arrêtées. Si le rouleau est aperçu déployé au-dessus de la Palestine, ce n'est pas qu'il prenne son sol vers les pays étrangers, comme il sera dit de l'iniquité au symbole suivant. Il se contente de voler et de planer. L'ange interprète explique à Zacharie que Dieu fait sortir la malédiction, qu'il la produit au grand jour pour qu'elle s'abatte sur les pécheurs du pays, représentés par deux catégories, les voleurs et les parjures. Le sens est donc :

De même que le rouleau vole au-dessus du pays,

ainsi la malédiction est sur le point de s'abattre sur tous les pécheurs, voleurs ou parjures.

Le v. 4 est à considérer comme une amorce de *discours extrasymbolique,* caractérisé par la reprise : *Je l'ai fait sortir, dit Jahvé des armées.* Il contient une description pathétique des châtiments qui vont être infligés aux coupables ; mais ce tableau n'est pas né-

cessaire à l'intelligence du symbole et il dépasse le cadre discret de la première scène (rouleau volant).

Nous avons déjà laissé entendre que la menace contenue dans cette vision tendait à la régénération de la *communauté renaissante*. Ce serait une erreur de croire que les caravanes des rapatriés n'avaient ramené que des saints, scrupuleux observateurs de toutes les lois mosaïques. Les récits de Néhémie et d'Esdras nous montrent certaines classes de la société dirigeante sous un jour moins flatteur; et il semble bien que plusieurs de ces désordres avaient pris naissance durant la captivité, et que d'autres s'étaient manifestés dès les premiers temps de la Restauration.

Aussi n'est-il pas nécessaire de suivre M. van Hoonacker, qui, reprenant ses explications préférées, pense que le prophète a ici en vue « la société d'avant l'exil[1] ».

7. *L'épha :* v, 5-11.

5. L'ange qui me parlait apparut et me dit : Lève les yeux et regarde ce qui apparaît là. 6. Et je dis : Qu'est-ce que c'est? il répondit : C'est l'épha qui apparaît. Et il ajouta : C'est leur 'iniquité' dans tout le pays. 7. Et voici qu'un disque de plomb fut soulevé et il y avait une femme accroupie au milieu de l'épha. 8. Et il dit : C'est l'iniquité, et il la rejeta au milieu de l'épha et il remit à son ouverture la pièce de plomb. 9. Et je levai les yeux et je regardai, et voici que deux femmes parurent : le vent [soufflait] dans leurs ailes et elles avaient deux ailes pareilles à celles de la cigogne, et elles enlevèrent l'épha entre la terre et le ciel. 10. Et je dis à l'ange qui me parlait : Où emportent-elles l'épha? 11. Il me répondit : [C'est] pour lui bâtir une maison au pays de Sennaar [ ] et elles le 'poseront' sur sa base...

1. « Il (Zacharie) se fait l'écho ici des sentences de réprobation prononcées par les anciens prophètes; c'est le pays et la société d'avant l'exil qu'il a en vue; il s'est placé en esprit à cette époque du passé où le pays s'était en effet attiré la malédiction de Jahvé par tous les crimes qui s'y commettaient » (*op. cit.*, p. 621).

Symbole. — La reconstitution de la scène n'offre pas la moindre difficulté. On pourrait hésiter seulement sur la véritable leçon de quelques mots. Encore les exégètes sont-ils bien près de se mettre d'accord. Au v. 6 il faut lire manifestement *leur iniquité* (עֲוֹנָם) au lieu de *leur œil* (עֵינָם), avec les Septante qui portent ἡ ἀδικία αὐτῶν. Au v. 11, je crois qu'il vaut mieux, avec Nowack et Marti, supprimer un mot (וְהוּכַן), véritable élément perturbateur, et, sur les indications des Septante, en modifier légèrement un autre, en lisant וְהִנִּיחָהּ au lieu de וְהִנִּיחָה. Ces changements motivés suffisent à l'intelligence du texte et rendent inutiles les autres suggestions des critiques, tels que Nowack et Marti, qui proposent par exemple de supprimer le premier membre du v. 6 comme superflu.

L'ange attire l'attention de Zacharie sur la nouvelle vision. Comme il ne distinguait pas bien ce qui venait d'apparaître, le prophète recourt aux lumières de son guide. L'ange lui explique d'abord la nature de l'objet : c'est un *épha,* l'unité de mesure. Mais, parce qu'il s'intéresse moins au contenant qu'au contenu, il se hâte d'ajouter que l'épha renferme *l'iniquité* du pays, entendons celle de la Palestine. Elle était là, sous les traits d'une femme, assise, ou mieux accroupie, sous un disque de plomb. L'ange soulève un instant le couvercle pour permettre à Zacharie de l'apercevoir. Comme elle fait mine de se lever, il la rejette dans l'épha et ramène le couvercle de plomb. Cela fait, le décor change. Deux femmes, aux larges ailes de cigogne, volent jusqu'auprès de l'épha; elles soulèvent la mesure et l'emportent dans les airs. A la question de Zacharie, l'ange répond que les voyageuses prennent le chemin de Sennaar, où elles vont bâtir une demeure à l'épha pour l'y déposer.

Symbolisme. — On devine les conjectures qui n'eussent point manqué de se produire sur le compte de la *femme,* si le prophète eût oublié de nous dire sa signification. Par bonheur, il ne l'a pas oublié, et il nous apprend que la recluse de l'épha n'est autre que *l'iniquité* (עָוֹן, רִשְׁעָה). Faut-il entendre par là toutes les prévarications dont la communauté juive pouvait s'être rendue coupable? Les commentateurs l'entendent généralement ainsi. Il est probable cependant qu'il existe une relation entre *l'iniquité* et *l'épha*, et, par suite, que le prophète stigmatise de préférence les injustices commerciales, les fraudes commises dans les transactions. Péché traditionnel déjà à l'époque préexilienne, car les prophètes du huitième siècle, un Amos, un Osée, ne cessent de reprocher à leurs compatriotes leurs injustices dans le négoce : on faussait les balances, on enlevait à l'épha, on ajoutait au sicle... Par là même, il faut accorder une certaine importance à la mention de l'épha, beaucoup plus que M. van Hoonacker, par exemple, qui parle de son « rôle purement accessoire » [1]. La raison en est que le choix de l'épha paraît bien intentionnel. Si, malgré ses proportions restreintes (38 litres environ), insuffisantes pour contenir une grande personne, il a été préféré à un léthek ou à un ḥomer, ce ne peut être qu'en vertu d'un symbolisme spécial, en tant qu'unité de mesure. C'est pourquoi, si l'auteur n'a pas voulu parler *uniquement* des injustices commerciales — ce que je ne crois pas [2] — le choix de l'épha nous invite à penser qu'il a dû songer en particulier à ce genre de fraude.

Les deux femmes aux ailes de cigogne ont donné

1. *Op. cit.*, p. 622.
2. Précisément parce qu'il n'en parle pas explicitement.

plus de mal aux exégètes. Pour saint Jérôme, elles représentent, la première les deux tribus d'Israël déportées par les Assyriens, la seconde les deux tribus de Juda déportées par les Chaldéens. Pour C. a Lapide, les deux femmes sont deux démons, à moins qu'elles ne soient Nabuchodonosor et son généralissime Nabuzardan. Pour Calmet, la femme de l'épha représente l'iniquité des Chaldéens, qui est réduite par les Perses et les Grecs, figurés par les deux femmes ailées. Pour van Hoonacker, on pourrait voir « dans la paire de femmes aux ailes de cigogne, une représentation des Babyloniens. Les femmes seraient au nombre de deux, soit uniquement pour la forme, soit par allusion aux deux régions, septentrionale et méridionale, que les monarques orientaux avaient eux-mêmes coutume de distinguer dans la Babylonie » [1] (Sumer et Akkad). L'auteur ajoute, il est vrai : « Il est possible aussi que les deux femmes n'aient aucune signification symbolique spéciale. » C'est à cette dernière interprétation que s'arrêtent Nowack, Marti, Mitchell. Je crois qu'ils ont raison. Les femmes sont deux agents, exécuteurs des ordres divins. Elles ne paraissent que pour enlever l'épha. Elles ont des *ailes* pour le transporter plus facilement, et des ailes de *cigogne*, pour réaliser ce lointain voyage.

Mais pourquoi l'iniquité est-elle déportée au pays de Sennaar? Nous touchons ici au cœur du symbolisme. Reprenant en partie l'explication de saint Jérôme, M. van Hoonacker pense que le transfert de l'iniquité en Chaldée représente la grande déportation de l'exil. C'est dire que, d'après lui, la vision, encore une fois, « a son point de vue dans le passé ». Il écrit : « Cette

1. *Op. cit.*, p. 623.

parole (le v. 11) se rapporte sans aucun doute, à notre avis, à la déportation de 586. Il est vrai que la déportation du peuple lui-même n'est pas explicitement mentionnée dans le passage 5-11 ; cela tient à ce que le prophète, dans sa vision symbolique, considère l'exil de Babylone précisément au point de vue bienfaisant qu'il eut pour la communauté [1] ; l'exil fut pour la nation une épreuve d'où elle sortit purifiée de ses souillures ; ce ne fut pas pour la nation, mais seulement pour son péché qu'elle y laissa, que le pays de Schinéar fut un lieu de séjour perpétuel [2]. »

Cette explication suppose toujours le recul de la perspective prophétique dans le passé. On remarquera en outre la subtilité de la distinction entre le peuple et son péché : l'un et l'autre sont exilés, mais seul, le péché reste en Chaldée, tandis que bientôt le peuple est rapatrié. En réalité, le symbole ne suggère pas ces distinctions : tout ce que les femmes ailées portent en Chaldée, épha et iniquité, y reste à jamais.

L'objection la plus sérieuse qu'on ne manquera pas de faire à cette théorie, c'est qu'elle perd de vue le contexte général des symboles de Zacharie. Nous avons montré que les visions précédentes concernent toutes *le présent, l'état actuel de la jeune communauté des rapatriés*. De l'histoire ancienne, antérieure à l'exil, il n'est pas dit un mot. A la catastrophe de 587 il n'est fait que de rapides allusions. On la suppose, on n'en discourt point. Ce qui intéresse le prophète et ses auditeurs de 519, c'est la situation religieuse et sociale de l'heure. Il n'y a pas à chercher ailleurs la solution des problèmes

1. Ce n'était pas ce but bienfaisant qui était envisagé III, 2, lorsqu'on disait du grand prêtre : *Celui-ci n'est-il pas un tison arraché du feu?* »
2. *Op. cit.*, p. 624.

symboliques. Au symbole précédent (le rouleau), Zacharie tendait à l'épuration morale de la communauté, celle de 519. Le symbole de l'épha continue le même sujet. Mais tandis que, dans le premier, les prévaricateurs étaient exterminés sur place, dans le second, on fait mieux et plus : on exile l'iniquité elle-même, en sorte qu'après son départ le pays restera dans un état de pureté idéale.

C'est donc l'iniquité des rapatriés qui est transportée au pays de Sennaar. Nul ne s'étonnera du choix de ce lieu. Dans l'esprit des rapatriés, la Chaldée était, plus encore que l'Égypte, le pays classique de l'exil, terre d'impureté, sur laquelle on ne pouvait trop attirer les vengeances et les haines de Jahvé. Que l'épha quittât la Palestine, c'était une grande joie pour les Juifs ; mais qu'il prît le chemin de Sennaar et qu'on lui bâtît là une demeure tout exprès pour qu'il y restât à jamais, c'était doubler leur allégresse.

La vision de l'épha marque donc un progrès sur celle du rouleau, et il n'est pas nécessaire de recourir à l'hypothèse de Mitchell, qui, pour éviter que l'épha ne fasse double emploi avec le rouleau, propose de voir dans l'iniquité la figure de l'idolâtrie.

Résumons le symbole :

De même que l'épha est transporté au pays de Sennaar,

l'iniquité va être exilée à jamais de la jeune communauté des rapatriés.

Le lecteur est maintenant à même d'apprécier la morale que certains exégètes ont cru découvrir dans cette vision : « D'après Keil et Kliefoth, écrit Trochon, le point de la comparaison est celui-ci : de même que, dans l'épha, les grains séparés sont tous réunis ensemble, de même, les individus pécheurs du pays (ou de

la terre entière) seront réunis en un monceau, quand la malédiction finale tombera sur tout le pays (ou sur la terre entière) » [1]. Ces lignes peuvent donner une assez juste idée des résultats auxquels aboutit la liberté de conjecture en matière d'exégèse symbolique.

8. *Les quatre chars :* VI, 1-8.

1. De nouveau, je levai les yeux et j'eus une vision, et voici que quatre chars sortaient d'entre les deux montagnes, et les montagnes étaient des monts d'airain. 2. Au premier char étaient des chevaux rouges, au second char des chevaux noirs, 3. au troisième char des chevaux blancs et au quatrième char des chevaux tachetés, — puissants. 4. Je pris la parole et je dis à l'ange qui me parlait : Qu'est-ce que c'est, mon Seigneur ? 5. L'ange me répondit : Ce sont les quatre vents du ciel qui viennent de se présenter au Seigneur de toute la terre. 6. ' *Les chevaux rouges sortent vers la terre de l'orient,* ' les chevaux noirs sortent vers la terre du nord ; les blancs sortent vers ' la terre de l'occident ', et les tachetés sortent vers la terre du midi. 7. Les puissants sortaient et ils cherchaient à s'en aller pour parcourir la terre. Et il (Jahvé) leur dit : Allez, parcourez la terre. Et ils parcoururent la terre. Et il (l'ange) m'appela et il me dit : Vois, ceux qui sont sortis vers la terre du nord ont apaisé la colère ' de Jahvé ' dans la terre du nord.

Symbole. — Le texte de cette remarquable vision présente certaines difficultés qu'on n'a pas réussi à résoudre d'une manière satisfaisante. Mieux vaut les signaler tout de suite. Le prophète aperçoit *quatre chars* attelés de coursiers aux couleurs soigneusement choisies. Tous les chevaux du premier char sont rouges, tous ceux du second noirs ; ceux du troisième et du quatrième sont respectivement blancs et tachetés. Jusque-là, tout est normal. Les difficultés commencent au v. 6, lorsqu'on assigne à chaque attelage son office propre. Au lieu de quatre chars, le texte hébreu n'en

[1] *Les petits Prophètes*, p. 435.

mentionne plus que trois; encore sur l'un de ces trois ne nous fournit-il que des renseignements tronqués. Il nous apprend que les chevaux noirs se dirigent vers le nord et les tachetés vers le sud. Des blancs il dit qu' « ils sortent *vers après eux* » (sic). Le texte est manifestement corrompu. La proposition *vers* (אל) appelle un nom de contrée. Tous les critiques modernes, Nowack, Marti, van Hoonacker, Mitchell..., adoptent la restitution de Wellhausen, qui propose de lire : les blancs sortent vers *la terre de l'orient* (אֶל־אֶרֶץ הַקֶּדֶם). On pourrait lire aussi bien et mieux : *ils sortent vers la terre de l'occident* (הַמַּעֲרָב). — Mais que deviennent les chevaux rouges, le premier des quatre attelages? Là-dessus silence absolu du texte. Fidèle à l'interprétation qu'il a proposée pour le premier symbole, M. van Hoonacker estime que c'est à bon droit, les chevaux rouges n'ayant pas de mission à remplir; ils doivent simplement rester en place entre les collines occidentales, et cela parce que « l'horizon politique n'offrait guère d'intérêt pour les Juifs, à l'époque de Zacharie, du côté de l'occident [1] ». — Ainsi que nous l'avons dit précédemment, cette explication ne paraît guère satisfaisante. D'après l'énoncé de la vision, il y a quatre chars, quatre attelages, quatre vents; ces agents sont entre eux sur un pied d'égalité et ils ont des offices identiques. Pourquoi l'occident aurait-il ses coursiers, s'ils n'avaient rien à faire de ce côté? De plus, Jahvé commande aux chars de parcourir la terre, et ils la parcourent en effet. Or, la terre, dans la conception de Zacharie, se compose de quatre parties désignées par les quatre points cardi-

1. *Op. cit.*, p. 627.

naux. Le silence relatif au premier attelage n'est donc pas justifié.

Les critiques allemands et anglais, Nowack, Marti, Mitchell, admettent que la vision assignait primitivement un rôle à ces coursiers rouges, et que la disparition en est attribuable à quelque accident matériel des manuscrits. Ils croient même en retrouver la trace au début du v. 7, qu'ils proposent de modifier et de compléter ainsi : *Les rouges* (en lisant הָאֲדֻמִּים au lieu de הָאֲמֻצִּים) *sortirent vers la terre de l'occident.* — Cette reconstitution ne va pas non plus sans quelques difficultés. M. van Hoonacker qualifie d'*arbitraire* la substitution de *rouges* à *puissants,* et, de fait, ce changement ne trouve pas d'appui dans les Septante, rigoureusement conformes à l'hébreu sur ce point. Ce n'est pas la seule objection. D'après ces critiques, la deuxième partie du v. 7 se rapporte aux quatre attelages. Mais alors, n'est-il pas arbitraire d'appliquer la première partie à l'un d'entre eux seulement? Ce qui paraît encore le plus anormal, c'est le désordre introduit dans la vision par cette théorie. Zacharie a beau n'avoir pas une diction châtiée, il a toujours un agencement soigné; tous les autres symboles nous sont garants qu'il explique toujours les objets dans l'ordre où ils nous ont d'abord été présentés. Aussi serait-il très surprenant que les chevaux rouges, mentionnés en premier lieu dans le symbole, fussent relégués au quatrième rang dans l'explication. L'ange interprète est beaucoup plus méthodique; il n'a pu de la sorte déroger à ses habitudes. C'est pourquoi, s'il y a quelque part une lacune, ce doit être au commencement de l'explication et non à la fin. Laissons donc le v. 7 tel qu'il est, et rapportons-le tout entier à l'ensemble des

coursiers, comme fait M. van Hoonacker : *Les puissants*[1] *sortaient et ils cherchaient à s'en aller...*

Nous disons que la lacune doit se trouver plutôt au début des explications, au v. 6, ce dont personne ne semble encore s'être avisé. Il se pourrait même que le texte actuel en eût gardé quelque vestige. Nous y lisons en effet cette phrase déconcertante pour la syntaxe hébraïque : *Celui* (le char) *auquel* (il y a) *des chevaux noirs sortent vers la terre du nord* (sic). Nous avons là *un pronom démonstratif singulier, sujet d'un verbe au pluriel;* construction qui est en désaccord avec les phrases suivantes où nous lisons : *les chevaux blancs sortent, les chevaux tachetés sortent.* Nowack propose d'effacer les deux premier mots *celui auquel* (אֲשֶׁר־בָּהּ), cause de tout le désordre. C'est fort bien de les supprimer. Mais comment expliquer qu'ils aient pu s'introduire à cette place? Ne pourrait-on supposer que ces mots ou des mots analogues étaient d'abord une *note marginale* dénonçant la lacune [2], ou plus simplement qu'ils appartenaient à une phrase précédente dont tout le reste a disparu? Toujours est-il que la mention des chevaux rouges au début du v. 6 rend à la vision toute son élégance et sa cohésion. C'est là que nous proposons de la rétablir. On lira : *Les chevaux rouges sortent vers la terre de l'orient,* car, s'ils partent les premiers, il est à croire qu'ils prennent la direction de l'est plutôt que celle de l'ouest.

On peut se contenter de signaler les autres observations suggérées par l'état du texte massorétique. A

1. M. van Hoonacker a parfaitement justifié cette épithète sans substantif (*op. cit.*, p. 628).

2. Par exemple, si l'on avait écrit אִ֣ישׁ שָׁבְרָה (*le premier, vers le désert*, cf. Is., xxxv, 7), lu par erreur אשר־בה, et inséré dans le texte de très bonne heure, avant la traduction des Septante.

la fin du v. 3, l'adjectif *puissants* (אמיצים) pourrait n'être qu'une glose; s'il est authentique, il qualifie les quatre attelages à la fois. Au v. 5, Wellhausen, suivi par Nowack et Marti, propose de lire : « Ceux-là sortent *vers* les quatre vents du ciel (לארבע), *après qu'*ils se sont présentés devant le Seigneur de toute la terre ». Comme l'a très bien observé M. van Hoonacker, cette correction n'est pas heureuse. « Les quatre attelages peuvent avoir été appelés les quatre vents du ciel, en vertu d'une conception qui voyait dans les quatre vents, gouvernés par des esprits célestes, des puissances au service de Jahvé (comp. *Jér.*, XLIX, 36 et les quatre *Keroubim* de la vision d'*Ézéchiel,* I), ou bien par manière de métaphore ou de comparaison implicite, pour marquer la rapidité de leurs mouvements (Ewald). L'idée émise par Wellh. n'est d'ailleurs pas recommandée par la construction de la phrase » [1]. Dans l'hypothèse de Wellhausen, le verbe *sortir* devrait se trouver en tête de la phrase, alors que sa place à côté du second verbe *se présenter* exige qu'il n'en soit point séparé dans la traduction : Ce sont les quatre vents du ciel *qui viennent de se présenter* devant le Seigneur...

Ces remarques facilitent l'intelligence de la vision. Les quatre attelages dont il vient d'être question apparaissent entre *les deux montagnes.* L'article suppose ces montagnes déjà connues, soit qu'il en ait été déjà question au premier symbole (où nous avons lu *entre les deux montagnes* au lieu de *entre les myrtes,* I, 8, 10, 11), soit que cette désignation fût familière aux auditeurs de Zacharie. On a proposé d'identifier les deux montagnes avec le mont Sion et le mont des Oliviers; l'hypothèse est très vraisemblable. Le prophète ajoute

1. *Op. cit.*, p. 626.

que les montagnes étaient d'airain: ces termes, qui nous ramènent dans les sphères des visions, semblent avoir pour but de signifier la stabilité de la *nouvelle Jérusalem*. Les attelages débouchent tous du même endroit. Ils viennent de se présenter devant le Seigneur du monde, à qui ils ont sans doute rendu compte d'une première expédition, et ils témoignent une vive impatience de recevoir une nouvelle mission. Jahvé — car c'est de lui qu'il s'agit 7^b — finit par exaucer leurs désirs. Sur un signe de lui, ils partent et ils parcourent la terre. On ne nous raconte pas tout ce qu'ils font. Néanmoins l'ange interprète signale à Zacharie la besogne accomplie par l'attelage noir : ces chevaux apaisent le courroux divin sur la terre du nord; c'est dire qu'ils y exercent de terribles représailles.

Symbolisme. — L'ange apprend à Zacharie que les quatre chars sont « les quatre vents du ciel. » Peu satisfaits de cette explication, certains exégètes en ont longtemps cherché une autre, en partant de ce principe que les chars et les vents devaient être la figure de *quatre empires*, tout comme les quatre artisans du deuxième symbole. Pour saint Jérôme et C. a Lapide, les quatre peuples représentaient les Babyloniens, les Médo-Perses, les Grecs et les Romains; pour Calmet, les Assyriens, les Chaldéens, les Perses et les Lagides. Et, chose assez curieuse, ces divers empires devaient s'entre-détruire, afin de se châtier mutuellement. — Le lecteur sait déjà que cette explication ne cadre pas avec le contexte historique de Zacharie. Puisque les chars prennent en même temps des directions opposées, pour s'acquitter de fonctions analogues, pourquoi supposer qu'ils désignent des peuples chronologiquement très distants et qui s'entre-détruisent?

Disons simplement, comme au premier symbole, que les chars ou les vents figurent les agents de Dieu qui concourent à l'accomplissement de ses desseins. Anges, hommes ou éléments naturels, il n'importe.

Les auteurs qui, au chap. 1er, tenaient les couleurs des chevaux pour symboliques, reprennent ici leur théorie. Pour M. van Hoonacker, entre autres, le noir est parfaitement assorti au nord, région de la nuit, le blanc à l'est, région de l'aube. « Le rapport entre les chevaux tachetés et le sud paraît moins clair ». Cependant, au terme d'une série de réflexions assez laborieuses, il conclut : « Nos chevaux *tachetés*... n'auraient-ils pas à représenter le midi comme la région d'où s'élèvent les nuages orageux? » [1]. — Le symbolisme de cette dernière couleur risque de ne pas rallier tous les suffrages. On pourrait également se montrer sceptique à l'égard de la signification du rouge. Bref, il est beaucoup plus simple de penser que ces diverses couleurs ont été choisies avant tout pour distinguer les différents attelages. Cependant, le noir peut avoir été intentionnellement choisi pour les coursiers qui allaient s'acquitter d'un message de malheur.

Agents du Maître souverain, que vont faire ces coursiers? Comme l'explique le texte, ils vont parcourir la terre, l'inspecter sans doute, ainsi qu'on le rapporte des cavaliers du chap. 1er. Les chevaux rouges, blancs et tachetés ne semblent pas avoir eu d'autre mission. Les noirs, au contraire, ont été chargés des vengeances divines dans la terre du nord, c'est-à-dire dans l'Assyrie et la Chaldée.

A quels événements historiques est-il fait allusion? On a vu précédemment quelle était l'opinion de saint

1. *Op. cit.*, p. 627.

Jérôme, de C. a Lapide, de Calmet. On entrevoit également celle de M. van Hoonacker. « Les attelages..., écrit-il, sont envoyés en mission à l'époque même où Babylone essuie son châtiment; c'est précisément l'un d'eux qui servira d'instrument à la justice divine contre l'empire oppresseur » [1]. Et plus loin : « Il ne peut s'agir que du châtiment infligé à l'empire Chaldéen par la conquête de Cyrus » [2]. — M. Mitchell a déjà combattu ce sentiment, alléguant que la vision concerne l'avenir et non le passé. C'est en effet l'interprétation suggérée par l'analogie historique des autres symboles. En outre, eût-il été besoin d'une vision, en 519, pour apprendre au nâbi rapatrié que Babylone avait été détruite en 538? Nous savons déjà que les oracles des prophètes ont une valeur pratique.

Disons donc que le symbole se réfère encore à l'avenir, c'est-à-dire à une période postérieure à l'an 519. Bien que la Chaldée fût asservie à cette date, Babylone n'étant pas ruinée, le courroux de Dieu n'était pas satisfait. Il devait l'être quelques siècles plus tard, lorsque, glissant toujours sur les pentes de la décadence, l'ancien empire de Nabuchodonosor fut devenu un désert, repaire des chacals et des oiseaux de proie.

En résumé : Les coursiers qui, sur l'ordre de Dieu, s'en vont parcourir la terre et châtier la terre du nord, figurent les agents divins qui inspectent le monde pour le compte de Jahvé et qui, en particulier, vont assouvir sa colère sur la Chaldée.

9. *Le couronnement du grand prêtre :* VI, 9-15.

9. La parole de Jahvé me fut adressée : Tu te rendras en ce jour [ ] dans la maison de Josias, fils de Sophonie; tu recevras

1. *Ibid.*, p. 625.
2. *Ibid.*, p. 628.

de la part des exilés, des mains de Ḥeldaï, de Tobie et de Idaïah qui sont venus de Babylone; 11. tu recevras de l'argent et de l'or, et tu feras 'une' couronne, et tu la placeras sur la tête de Josué, fils de Josédec, le grand prêtre. 12. Et tu lui diras: Ainsi parle Jahvé des armées : Voici un homme, appelé Germe : il germera par-dessous et il bâtira le temple de Jahvé, il aura un port majestueux, il siégera et dominera sur son trône; et le prêtre sera sur son trône, et il y aura un conseil de paix entre les deux. 14. Et la couronne sera pour 'Ḥeldaï', pour Tobie, pour Idaïah et pour Ḥên, fils de Sophonie, un mémorial dans le temple de Jahvé. 15. *Et ceux qui sont éloignés viendront et ils travailleront au temple de Jahvé, et vous saurez que c'est Jahvé des armées qui m'a envoyé vers vous. Et il arrivera, si vous écoutez la voix de Jahvé, votre Dieu...*

Symbole. — Acte ou vision ? Il n'est pas nécessaire d'avoir étudié à fond le symbole pour répondre à cette question préliminaire. La très grande majorité des interprètes, anciens, modernes, pensent que le fait s'est réellement passé. M. van Hoonacker est presque seul à se prononcer catégoriquement pour la simple vision. Ses raisons se ramènent aux suivantes : 1. Si le prophète a voulu mettre en scène des hommes venus d'orient, il est étrange qu'il n'ait pas commencé par une brève relation de l'événement. — 2. Si ces envoyés avaient apporté de l'argent, il eût été plus urgent de l'employer à la construction du temple qu'à la confection des couronnes symboliques. — 3. Le prophète ne parle pas de l'exécution de l'ordre reçu. — 4. Le v. 11 signifie très distinctement que Zacharie avait lui-même à prendre de l'or et de l'argent pour confectionner en personne la couronne. Est-ce vraisemblable? — 5. Il est facile enfin de se rendre compte de l'analogie qu'offre le morceau VI, 9-15 avec les *visions* des chap. III-IV. — On conclut : « De l'ensemble des données il résulte que, sans être présentée sous la forme d'une vision, la description contenue dans nos vv. 9-15 a pour objet une scène idéale entièrement analogue à celles auxquelles

Zacharie nous a fait assister dans les visions »[1].

Les partisans de la réalité de l'acte trouveront sans doute que ces objections ne sont pas insolubles. 1. C'est assez nous présenter les exilés que de nous dire qu'ils sont venus de Babylone (v. 9). — 2. L'argent apporté devait servir surtout à la construction du temple ; mais Dieu pouvait avoir des raisons pour en affecter une partie à la confection d'une couronne. — 3. Il n'était pas nécessaire que le prophète parlât de l'exécution de l'ordre (cf. Ézéch., IV, V, etc.). — 4. N'est-il pas un peu exagéré de prendre à la lettre l'expression : *tu feras* une couronne? L'Exode (XXV ss.) est précisément rempli de formules analogues; or, personne ne les a entendues en ce sens que Moïse lui-même dût confectionner l'arche, les chérubins, le chandelier, le tabernacle... Ces mêmes expressions reviennent 1 Reg., V-VI, pour décrire le mobilier sacré dont Salomon *garnit le temple,* c'est-à-dire le *fit* meubler. — 5. L'affinité du symbole actuel avec les visions précédentes ne préjuge en rien la question de sa réalité, un fait pouvant contenir le même enseignement qu'une vision.

Ces objections résolues, il ne nous serait pas malaisé d'opposer à notre tour plusieurs difficultés à la thèse précédente. Si le symbole de la couronne n'est qu'une vision comme les autres, pourquoi n'y trouvons-nous pas les formules accoutumées : *Je levai les yeux et je vis?* Pourquoi l'ange interprète n'y est-il pas mentionné, et comment le prophète se passe-t-il de ses explications? Pourquoi Zacharie doit-il se rendre chez Josias? Comment une couronne imaginaire restera-t-elle dans le temple comme un mémorial?

Avec la presque totalité des commentateurs, on

1. *Op. cit.*, p. 629.

tiendra donc que la scène du chap. VI a dû être réalisée.

Pourquoi faut-il que le texte lui-même ne soit pas au-dessus de toute contestation? Il est indubitable qu'il a souffert des distractions ou des remaniements intentionnels des scribes. Mais peut-être les retouches modernes lui sont-elles presque aussi pernicieuses...

La première phrase est sûrement corrompue. Le texte massorétique donnerait : Prends de la captivité, de Ḥeldaï, de Tobie et de Idaïah, *et tu iras* en ce jour, *et tu iras* à la maison de Josias, fils de Sophonie, *qui sont venus* de Babylone (sic). Les mots en italique indiquent les anomalies de cette phrase bizarre. — Nowack réussit à l'alléger en supprimant les expressions embarrassantes : *Prends de la captivité, de Ḥeldaï, de Tobie, de Idaïah* [ ] *et de Josias, fils de Sophonie, qui sont venus de Babylone*. M. van Hoonacker, cherchant la solution d'un autre côté, traduit : *Prenez* [*des hommes*] *de la communauté rapatriée : de « Harim », de Tobijahu et de Jedaʿja; et tu te rendras ce jour-là* [ ] *à la maison de Joschija fils de Sephanja, qui est venu de Babel.* Mais cette phrase implique diverses hypothèses difficiles à ratifier. — Pour rétablir l'harmonie du texte sans y pratiquer de suppressions, il semble qu'il suffise de joindre aux trois noms Ḥeldaï, Tobie et Idaïah les mots qui terminent le verset *qui sont* venus de Babylone. On obtient dès lors : Tu te rendras en ce jour [ ][1] dans la maison de Josias, fils de Sophonie; *tu recevras de la part des exilés, des mains de Ḥeldaï, de Tobie et de Idaïah qui sont venus de Babylone; tu recevras de l'argent et de l'or...*

Avec le v. 11, les difficultés reparaissent. L'hébreu

1. *Tu te rendras* בּאתָ est sans doute une répétition. Encore le ב peut-il être gardé comme préposition.

massorétique porte : tu feras *des couronnes* (au pluriel; Sept. στεφάνους). Saint Jérôme, Calmet, et, de nos jours encore, Gautier, pensent qu'il s'agit en effet de *plusieurs couronnes*. Mais la plupart des interprètes anciens et modernes, à la suite de Théodoret, pensent qu'il n'est question que d'*une seule couronne* (en lisant עֲטֶרֶת), parce que, au v. 14, le verbe hébreu est au singulier : « la couronne » *sera...* (תִּהְיֶה), et que les Septante disent franchement en cet endroit ὁ δὲ στέφανος ἔσται, *la couronne sera...* Ces raisons paraissent convaincantes.

La fin du même verset est le champ clos où se livrent de classiques batailles. Pour éviter l'encombrement, on ne mentionnera ici que les deux opinions principales. La première, qui est celle de Wellhausen, Nowack Marti, Gautier, Mitchell, soutient que, dans le texte primitif, *la couronne devait être déposée sur la tête de Zorobabel.* Plus tard, lorsque la communauté se trouva gouvernée par des grands prêtres et non plus par des princes séculiers, on s'avisa « de corriger la prophétie d'après l'histoire » [1], en substituant le nom de Josué à celui de Zorobabel. — Que penser de cette hypothèse? Sans hésiter, on dira qu'elle paraît inadmissible, parce qu'elle est contredite par tous les indices des versets qui suivent. Nous lisons au v. 12 : Et tu *lui* diras; *lui,* c'est-à-dire le personnage qui vient de recevoir la couronne. Comme le discours roule sur Zorobabel, au style indirect, c'est à un autre que lui qu'on s'adresse; c'est donc aussi à un autre qu'on a imposé la couronne. Sans doute, les auteurs précités remplacent *lui* par *leur : tu leur diras*, aux trois envoyés de Babylone. Mais ces noms sont vraiment

1. Marti, *op. cit.*, p. 420.

trop éloignés, pour que cette référence soit grammaticalement probable. — Autre preuve au v. 13. Le texte hébreu porte : et le prêtre sera *sur son trône,* à quoi les critiques préfèrent la leçon des Septante : et le prêtre sera *à sa droite.* Mais si Josué n'est qu'à la droite de Zorobabel, ce symbole contredit celui de l'investiture (III), où Josué recevait tout pouvoir sur le temple, et celui des oliviers, où le prêtre apparaissait à côté du prince sur un pied d'égalité, comme les deux oliviers figuraient au-dessus du candélabre. Et si Josué a été représenté par Zacharie assis sur un trône, quelle difficulté y avait-il à lui donner encore une *couronne*? — Enfin, pourquoi les scribes qui, dans les âges suivants, auraient été choqués de voir la couronne sur la tête de Zorobabel, ne le furent-ils point de lire au v. 13 que Zorobabel devait avoir une grande majesté, siéger et dominer sur son trône? Si l'histoire contredisait la prophétie, c'est toute la prophétie qui devait être remaniée, pour être adaptée à l'histoire. Un scrupule partiel, en pareille matière, est incompréhensible, parce qu'il est inefficace.

La deuxième opinion a été naguère émise par M. van Hoonacker, qui traduit le v. 11 : « Et tu feras une couronne et tu la placeras « *devant* » Jehoschoua, fils de Jehosadaq, le grand prêtre ». La couronne est toujours réservée à Zorobabel, pour symboliser sa dignité royale. Mais, dit M. van Hoonacker, « nous croyons, en nous appuyant sur l'analogie avec III, 9ª..., que dans le texte primitif il était dit que Zacharie poserait la couronne *devant* Jehoschoua le grand prêtre (... לפני); elle devait recevoir la consécration du pontife à qui sa signification symbolique est en même temps manifestée ». Plus tard, on aurait trouvé opportun de ne pas laisser la couronne *devant* le grand prêtre, et

on la lui aurait mise *sur la tête* [1]. — On peut répondre : L'analogie avec III, 9 n'est pas concluante, car, en cet endroit, on déposait aux pieds du grand prêtre non les insignes de la royauté de Zorobabel, mais une pierre du temple, édifice auquel Josué était préposé. On pourrait estimer encore que cette subordination de la puissance civile à la puissance religieuse n'est pas conforme à l'égalité que les symboles de Zacharie maintiennent entre les deux chefs.

Somme toute, il semble qu'il n'y a pas lieu de modifier le v. 11 : la couronne est bien pour Josué, et Zacharie doit la lui imposer de la part de Dieu. Nous justifierons plus loin cette investiture.

Au v. 12, certains critiques, tels que Marti, regardent la mention du germe comme une glose de basse époque, ainsi d'ailleurs que III, 8. Nous nous sommes déjà expliqué sur ce point. Les raisons alléguées sont insuffisantes pour modifier le texte.

Au contraire, une modification s'impose dans la traduction ancienne du v. 13. A lire superficiellement ce verset, on pourrait être tenté de traduire avec Crampon : Il (le germe) sera assis en souverain sur son trône *et il sera prêtre sur son trône...* Vulgate : *Et dominabitur super solio suo, et erit sacerdos super solio suo.* Mais la suite : *et il y aura un conseil de paix entre les deux* indique que ces deux personnages doivent être mentionnés dans la même phrase. C'est ce qu'ont bien compris les Septante, qui portent : *et le prêtre sera à sa droite* (καὶ ἔσται ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ). La phrase massorétique rend un sens analogue, si l'on fait du mot *prêtre* le sujet au lieu d'en faire l'attribut. L'article manque, il est vrai ; mais, outre qu'il

1. *Op. cit.*, p. 632.

n'est pas absolument nécessaire, il a pu tomber par haplographie (והיה כהן pour הכהן). Voici donc le sens du verset : *il siégera et dominera sur son trône, et le prêtre sera sur son trône, et il y aura un conseil de paix entre les deux.* Au témoignage de saint Jérôme, les rabbins interprétaient ce passage de la même manière : « Mais le pontife Jésus, fils de Josedec, s'assiéra également sur un trône sacerdotal, et ils gouverneront le peuple de Dieu dans une parfaite harmonie de vues et de sentiments[1]. »

Nous avons fait observer plus haut une autre divergence concernant Josué. Il siégera *sur son trône,* dit l'hébreu massorétique, *à sa droite,* disent les Septante. Depuis Wellhausen, les critiques préfèrent la leçon des Septante (מִימִינוֹ). Les traducteurs grecs, disent-ils, n'avaient pas de raison pour corriger le texte primitif, tandis que les scribes hébreux pouvaient en avoir pour faire siéger le grand prêtre sur un trône[2]. — Mais, si les Septante avaient cru devoir modifier la teneur première du v. 11, de manière à faire passer la couronne de Zorobabel sur la tête de Josué, pourquoi auraient-ils laissé le grand prêtre *à la droite* du prince civil et ne l'auraient-ils pas fait asseoir lui-même sur un trône royal? Au moment où ils préparaient leur version, le texte hébreu est censé avoir déjà été corrigé aux deux endroits. Pourquoi les Septante n'auraient-ils admis que l'une de ces modifications? Il semble plus probable que le texte primitif portait comme l'hébreu : *il siégera sur son trône.* L'égalité que Zacharie s'applique à conserver entre ses deux héros appuie singulièrement cette conjecture.

1. In *h. l.*
2. Cf. van Hoonacker, p. 633.

Sans contredire cette préoccupation, les Septante ont pu la perdre de vue et rendre l'expression hébraïque par une autre qui leur paraissait tout aussi honorable.

Disons, pour terminer, que le v. 15 semble incomplet. Il promettait un discours *extrasymbolique,* analogue à celui de III, 7, mais la phrase est brusquement interrompue.

Description du symbole. — On peut dès maintenant se faire une idée exacte de la nature du symbole. Zacharie reçoit ordre de se rendre chez Josias, fils de Sophonie, pour y recevoir les offrandes des Juifs de Chaldée, naguère apportées par trois de leurs représentants, Ḥeldaï, Tobie et Jedaïa. Il n'est pas dit qu'il doive percevoir toutes les offrandes de la juiverie babylonienne; il recueillera seulement l'or et l'argent nécessaires à son dessein actuel, la confection d'une couronne. Quand le diadème sera achevé, Zacharie devra l'imposer au grand prêtre; il lui tiendra aussi un petit discours, pour lui présenter un personnage éminent, nommé *Germe.* Ce nom lui vient de ce qu'il doit *germer par-dessous,* c'est-à-dire avoir une illustre descendance. Il aura pour fonction de bâtir le temple. Il aura un port majestueux, il siégera sur un trône et sera chef. Le grand prêtre aussi siégera sur un trône, et, entre le Germe et lui, il y aura un conseil de paix, c'est-à-dire complète harmonie de vues et de sentiments. Cependant, Josué ne gardera pas la couronne sur la tête; on la déposera au temple comme un ex-voto, mémorial des trois donateurs, auxquels est adjoint Ḥên, fils de Sophonie. Ce dernier est-il le frère de Josias, l'hôte des envoyés de Chaldée? Quelques critiques cherchent même à identifier ces deux personnages. Mais il importe peu.

M. van Hoonacker interprète différemment le v. 10.

Il traduit : « Prenez [*des hommes*] de la communauté rapatriée : de 'Harim', de Tobijahu et de Jeda'ja; et tu te rendras ce jour-là [] à la maison de Joschija fils de Sephanja, qui 'est' venu de Babel. » Pour lui, la *gola* ou communauté des exilés n'est autre que la communauté des *rapatriés*, au lieu d'être celle des Juifs restés en Chaldée. Les trois noms qui suivent ne désignent pas des individus revenus de Babel; ce sont les noms *de trois classes sacerdotales,* parmi lesquelles Zacharie doit choisir les témoins de son acte mémorable. Par suite, le texte n'indiquerait plus les personnes qui fournissent l'or et l'argent de la couronne.

Les raisons alléguées légitiment-elles l'abandon de l'exégèse commune? La *gola*, au sens habituel, c'est la communauté des captifs; puisque, au même v. 11, il est parlé de gens venus de Babel, la chose ne fait plus de doute. On veut que Zacharie ait pris des témoins pour son action symbolique... Si la scène ne se passe qu'en vision, cela paraît assez étrange. Et puis, si on a besoin de témoins, pourquoi ne pas le dire ouvertement, comme le faisaient en pareille rencontre les grands prophètes Isaïe et Jérémie? Enfin, n'est-il pas surprenant qu'on n'indique point la provenance des métaux qui doivent servir à la confection de la couronne? — Ces difficultés n'existent pas dans l'opinion ancienne.

Symbolisme. — Si les données du symbole ont été correctement interprétées, l'acte de Zacharie signifie l'exaltation de Josué, et le discours qu'il tient au grand prêtre l'exaltation de Zorobabel.

Le couronnement de Josué n'agrée pas à un grand nombre d'auteurs modernes, parce que, disent-ils, à l'époque de Zacharie, en 519, il constituerait un ana-

chronisme. A cette date, Josué n'était investi que de l'autorité religieuse, le gouvernement civil se trouvant entre les mains de Zorobabel. Ce n'est qu'à une époque plus tardive que les grands prêtres devinrent les chefs effectifs et absolus de la communauté restaurée. — Mais a-t-on pris bien garde aux caractères de ce couronnement? Zacharie prétend-il, par cet acte, proclamer la royauté de Josué et instaurer une sorte de théocratie sacerdotale? Nullement, car la couronne ne doit pas rester sur la tête de Josué; elle n'est pas même laissée à sa disposition ou confiée à sa garde ; elle sera déposée au temple comme mémorial ou ex-voto. Nous n'allons pas jusqu'à dire que le couronnement en question n'équivaut qu'à une *consécration liturgique* de la couronne qui doit être remise dans le lieu saint. Il est préférable de garder à cet acte sa signification naturelle, qui est celle d'une intronisation, d'une proclamation de souveraineté. Mais le texte ne préjuge en rien la nature de la suprématie qui est ainsi reconnue à Josué. Comme nous savons par d'autres passages que le grand prêtre de la restauration était le *chef religieux* du temple et de la communauté, *cette souveraineté* suffit à justifier la cérémonie du couronnement. *Suprématie partagée,* du reste, car le symbole décerne à Zorobabel des prérogatives qui ne le cèdent en rien à celles du grand prêtre. Et cela aussi est parfaitement conforme à l'histoire de la restauration juive, qui nous montre toujours le chef civil à côté du chef religieux. Ces explications ne dissipent-elles pas jusqu'à l'ombre de l'anachronisme que redoutaient les exégètes modernes?

Magnifiques, les titres de Zorobabel le sont en effet. Son nom d'abord — le *Germe* — qui, de l'aveu de tous, est celui-là même par lequel Jérémie dési-

gnait le *roi messianique* à venir ; sa fécondité, qu'on laisse entrevoir extraordinaire et d'où procédera sans doute le Messie ; sa mission, qui est de rebâtir le temple ; la majesté dont s'envelopperont sa personne et ses actes ; son excellence enfin, puisqu'il doit s'asseoir sur un trône et dominer. — On remarquera cependant que le prophète ne prononce jamais le nom de roi, pas plus au sujet de Zorobabel qu'à propos de Josué, et l'on admirera cette réserve à ne pas dépasser dans les symboles les strictes limites de la réalité : c'est qu'effectivement, si Zorobabel et Josué furent des *chefs*, ni l'un ni l'autre ne furent *rois*.

Nous n'hésitons pas, comme on le voit, à identifier le germe avec Zorobabel, à la suite de Théodoret, de dom Calmet et de la plupart des interprètes modernes. La fonction qui lui est confiée de rebâtir le temple historique de Jérusalem est cause de cette assurance. « Toutes ces choses sont dites de Zorobabel », écrit Théodoret [1]. Et dom Calmet : « Le premier sens qui se présente à l'esprit, en lisant ces paroles, est que le prophète désigne Zorobabel sous le nom de rejeton... Cela est littéral et historique ; et le peuple à qui Zacharie parlait, ne porta peut-être pas plus loin ses pensées [2]. »

La tradition catholique n'a qu'une voix cependant pour saluer dans Zorobabel *la figure* du véritable Messie. « Mais la première vue du prophète, continue Calmet, était bien plus relevée ; il voulait nous désigner par là le Messie, dont Zorobabel n'était que l'ombre et la figure... » « Zorobabel, écrit excellemment M. van Hoonacker, réalise l'espérance messianique *en*

1. Ταῦτα δὲ ἅπαντα περὶ τοῦ Ζοροβάβελ προαγορεύει (col. 1905).
2. *Op. cit.*, p. 572.

tant qu'il est la souche d'où doit sortir le Messie idéal de l'avenir[1]. »

En résumé, le couronnement du grand prêtre proclame qu'il est *chef* et *chef religieux,* bien qu'il ne soit pas *roi.* Il n'est pas roi, puisqu'il ne garde pas la couronne et qu'il partage ses pouvoirs de souverain avec Zorobabel. Celui-ci à son tour est proclamé chef; outre le rôle de sa descendance, qu'on entrevoit très glorieux pour l'avenir, il doit lui-même reconstruire le temple; ce sera la fonction principale de sa charge.

La portée d'un tel symbole était incalculable. Jusqu'ici, la réhabilitation du grand prêtre et la présentation de Zorobabel ne s'étaient faites qu'en vision, à l'usage de Zacharie et de ceux qui voudraient bien s'en rapporter à sa parole. Aujourd'hui, c'est le fils de Barachie qui, agissant au nom de Jahvé, à l'instar des grands prophètes judéens ou israélites des siècles antérieurs, va trouver Josué. Au vu et au su de toute la communauté, il le couronne, il l'intronise officiellement dans ses augustes fonctions. Personne ne pourra plus s'y méprendre : le nouveau sacerdoce est purifié, réhabilité, consacré; la chaîne est solennellement reliée au sacerdoce mosaïque. En même temps, par un discours très élogieux, Zorobabel est constitué chef civil à côté du chef religieux.

C'est l'alliance officielle de la synagogue et de l'état.

Le symbole actuel continue la série des grandes visions qui l'ont précédé et préparé, notamment celles de la transfiguration de Josué et des deux oliviers. Il les dépasse toutes par l'éloquence de la réalité et de la publicité.

1. *Op. cit.*, p. 632. Ajoutons, pour être complet, qu'un certain nombre d'auteurs, saint Jérôme, C. a Lapide, Trochon, Crampon, Knabenbauer, appliquent littéralement au Messie ce qui est dit du *Germe.*

N'eût-il fait que cela, Zacharie occuperait une place de choix dans l'histoire de la Restauration. Il mériterait de figurer à côté de Moïse qui intronisait les grands prêtres, à côté de Samuel et d'Élisée qui intronisaient les rois.

CONCLUSION

Pour finir, signalons une fois de plus la grande affinité qui règne entre les symboles et les paraboles, non seulement dans leur structure intime, mais jusque dans leurs variétés et leurs détails.

Il y a des paraboles qui ne dépassent pas les limites de la réalité, et d'autres qui, à côté de détails naturels, empruntés à la vie ordinaire, admettent des traits surprenants, anormaux, extraordinaires. Les symboles aussi se contentent parfois d'exploiter des événements familiers pour l'instruction des multitudes : une branche d'amandier, une chaudière bouillante, un vase manqué, une gargoulette brisée. Plus souvent, ils nous présentent des tableaux inattendus, surprenants, qui ont pour but de piquer l'attention et, par là, d'assurer une plus grande réclame aux enseignements prophétiques. Osée contractant d'étonnantes alliances, Isaïe paraissant mal vêtu en public, Jérémie portant à son cou un joug de laboureur, Ézéchiel maintenu immobile sur le côté ou sortant la nuit par une brèche pratiquée à dessein dans le mur de la ville. Voilà certes des hommes qui peuvent passer pour des *môphetim*, des signes, on dirait en grec des τέρατα, des prodiges, autant et plus que des σημεία.

Les *paraboles* se partagent en *paraboles* propre-

ment dites et en *allégories,* suivant la prédominance des éléments paraboliques ou des métaphores; il faut y ajouter une troisième classe, celle des *paraboles-types.* Les symboles, de même, peuvent se diviser en *paraboles, allégories* et *types.*

Il y a symbole *parabolique* lorsque, entre le signe et la chose signifiée, on ne relève qu'une analogie centrale, sans correspondance particulière des détails entre le tableau et la réalité. Exemples : De même qu'on regarde avec plaisir des corbeilles de bonnes figues, ainsi Dieu regarde avec complaisance les déportés de Juda; de même que des pierres sont cachées devant le palais du Pharaon, l'empire de Nabuchodonosor supplantera bientôt l'empire égyptien; de même que Jérémie brise sa gargoulette, ainsi Jérusalem sera détruite; de même que sa ceinture s'est pourrie, ainsi la ville sainte sera ruinée de fond en comble...

Généralement, l'analogie symbolique est poussée avec plus de détails jusqu'à la métaphore, jusqu'à l'allégorie. Dans ce cas, il n'est pas exagéré de parler de *symboles allégoriques,* puisque nous avons alors de véritables allégories de choses ou de faits. Ainsi, la fornication étant la métaphore biblique de l'idolâtrie, Osée épousera une courtisane, pour marquer qu'Israël est infidèle à Jahvé. Le joug étant la *métaphore* de l'asservissement, Jérémie portera un *joug de bois,* pour marquer l'esclavage prochain. La *mort* naturelle étant la métaphore de la ruine d'un peuple, et la résurrection celle de son relèvement, Ézéchiel contemplera en vision une multitude d'ossements desséchés qui reprennent vie à la parole de Dieu. Les grandes visions de Daniel ne sont elles-mêmes qu'une série de métaphores soigneusement choisies. La grande statue est faite d'éléments variés dont la valeur et la cohésion vont en

diminuant de la tête aux pieds, depuis l'or jusqu'à l'argile ; c'est que divers royaumes doivent se succéder avec une puissance décroissante depuis Nabuchodonosor jusqu'à Antiochus Épiphane. Les bêtes qui se montrent au voyant ont un nombre singulier de têtes et de cornes qui, dans la réalité, en feraient des monstres : c'est que ces têtes et ces cornes sont la métaphore d'autant de royaumes ou de rois. Au chap. VIII, le bélier avait deux cornes d'inégale grandeur, parce que l'empire médo-perse comprenait deux royaumes d'inégale puissance ; le bouc eut bientôt quatre cornes, parce que l'empire d'Alexandre devait se diviser en quatre royaumes ; il eut même une cinquième corne, parce que l'un de ces rois, Antiochus Epiphane, devait se distinguer par une cruauté inouïe.

La catégorie des symboles la plus nombreuse est celle des *symboles-types*, où le prophète réalise en petit, en miniature, en raccourci, ce que les événements doivent par la suite réaliser en grand. Isaïe se dépouille, parce que les Égyptiens doivent être réduits à la plus affreuse nudité. Jérémie achète un champ, parce qu'après l'exil, les transactions commerciales reprendront comme auparavant sur le sol de Palestine. Ézéchiel rationne sa nourriture, parce que les Juifs se verront bientôt rationnés par les rigueurs de la famine. Il dessine sur la brique le siège de Jérusalem et il joue le rôle d'assiégeant, parce que la ville sainte doit être assiégée ; il déménage, parce que les Hiérosolymites seront déportés ; il pratique une brèche dans le mur de sa ville, parce que Sédécias va s'enfuir par la brèche du rempart ; il retient ses larmes à la mort de sa femme, parce que les Juifs ne doivent pas pleurer sur la ruine de Jérusalem...

Mais qu'il s'agisse de comparaisons, d'allégories ou

de types, les symboles ont toujours une étonnante ressemblance avec l'événement qu'ils ont mission de prédire ou de figurer. On ne saurait s'en étonner, car le prophète a toute liberté pour composer le symbole qu'il juge utile à son enseignement. Et c'est un avantage sur le paraboliste. Sans doute, celui-ci n'est pas tenu de copier la nature exactement telle qu'elle est; il peut modifier ses comparaisons de manière à les rendre plus frappantes ou plus conformes à la vérité abstraite qu'il se propose d'illustrer. Il n'en est pas moins vrai qu'il préfère s'écarter le moins possible de la réalité : son premier souci, après celui d'éclairer, est celui de plaire en restant naturel. Le symboliste, lui, n'a pas les mêmes entraves : il se propose à peu près uniquement d'instruire; il vise surtout à frapper les esprits, en présageant l'événement à venir de la façon la plus expressive, parfois la plus originale. A ses yeux, la vérité passe avant le naturel ; la réalité est asservie à la doctrine. Ce fait explique bien des choses, et notamment cette forte proportion de symboles allégoriques et de symboles-types.

BIBLIOGRAPHIE

PRINCIPAUX OUVRAGES CONSULTÉS

Behrmann, *Das Buch Daniel,* 1894.
Bertholet, *Das Buch Hesechiel,* 1897.
Bruston, *Études sur Daniel et l'Apocalypse,* 1896.

Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : Isaïe,* 1714; *Jérémie,* 1714; *Ézéchiel et Daniel,* 1715; *les douze petits Prophètes,* 1715.
Clermont-Ganneau, *Mané, Thécel, Pharès et le festin de Baltasar,* 1886.
Condamin, *Le Livre d'Isaïe,* 1905;
Le Livre de Jérémie, 1920.
Crampon, *La sainte Bible... avec introductions et notes.*
Cruveilhier, *De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée* (Revue Biblique), 1916.

Davidson, *The Book of the Prophet Ezechiel,* 1900.
Desnoyers, *Le Prophète Osée* (Bulletin de littérature ecclésiastique), 1917.
Driver, *The Book of Daniel,* 1900.
Duhm, *Das Buch Jesaia,* 1892;
Das Buch Jeremia, 1901.

Gautier (Lucien), *La mission du prophète Ézéchiel,* 1891;
Vocations de prophètes, 1901;
Introduction à l'Ancien Testament, 2 vol., 2e éd., 1914.
Gray, *The Book of Isaiah,* 1912.
Giesebrecht, *Das Buch Jeremia,* 1894.

Harper, *A critical and exegetical Commentary on Amos and Osea*, 1905.
Hermann, *Ezechielstudien*, 1908.
Hir (Le), *Les trois grands Prophètes Isaïe, Jérémie, Ézéchiel*, 1877.
Hoonacker (van), *Les douze petits Prophètes*, 1908.

Jérôme (saint), *Commentaire des prophètes :* Migne, P. L., t. 24 et 25.

Klostermann, *Ezechiel : Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift* (*Theologische Studien und Kritiker*), 1877.
Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam Prophetam*, 1887; *in Jeremiam*, 1889; *in Ezechielem*, 1890; *in Danielem*, 1891.
Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel*, 1900.

Lagrange (P.), *Le Messianisme chez les Juifs*, 1909.
Lapide (Cornelius a), *Commentarii in Sacram Sripturam*, éd. de 1848.

Maldonat, *Commentarius in Ezechielem.*
Marti, *Das Buch Jesaia*, 1900;
Das Buch Daniel, 1901;
Dodekapropheton, 1903.
Mitchell, *A critical and exegetical Commentary on Hagga and Zachariah*, 1912.

Naville (Ed.), *Archéologie de l'Ancien Testament*, trad. Segond.
Nowack, *Die kleinen Propheten*, 1897.

Perowne, *Haggai and Zacharia*, 1897.

Streane, *The Book of the Prophet Jeremiah*, 1889.

Théodoret, *Commentaire des Prophètes :* Migne, *P. G.*, t. 81.
Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. I, 1919.
Toy, *The Book of the Prophet Ezechiel*, 1899.
Trochon; *Les Prophètes : Isaïe; — Jérémie; — Ézéchiel; — les petits Prophètes.*

Vigouroux (D^r^), *Traité complet de médecine pratique.*
Vigouroux (Fulcran), *Manuel biblique*, 13^e^ éd.
Vincent et Abel, *Jérusalem antique.*

PRINCIPAUX TEXTES EXPLIQUÉS OU CITÉS

I Sam., XI, 5-7..... 4
XIX, 24..... 104
XX, 20-22..... 5
II Sam., VI, 12-23..... 104
I Rois, XI, 29-39..... 5
XX, 35-43..... 6
XXII, 10-12..... 7
II Rois, XIII, 14-19..... 7
Néhémie, V, 12-13..... 8
Isaïe, V, 5-6..... 301
VII, 3..... 95
VIII, 1-4..... 96-98
X, 20-22..... 96
XX, 1-6..... 100
Jérémie, I, 9-10..... 109
11-12..... 108
I, 13-16..... 110-112
XIII, 1-11.... 119,124-127
XVIII, 1-12..... 128-130
XIX, 1-15..... 131-136
XXIV, 1-10..... 112-114
XXV, 15-29..... 116-118
XXVII-XXVIII..... 138-143
XXXII..... 144-146
XXXV..... 148
XLIII, 9-13..... 151
LI, 63-64..... 155
Ezéchiel, I, 28..... 167
II, 8..... 195
III, 8-9..... 176
11..... 195
25..... 212-214
26-27..... 216-218
IV..... 181-194
IV, 1-3..... 218-222
4-8..... 223-234
7..... 171
9a..... 237
IV, 9b 10-11..... 235-236
12-15..... 238-241
16-17..... 236-237
V..... 242-246
VI, 8-9..... 247
XII, 3-16..... 247-254
XXI, 23-29; Vulg. 18-24..... 255-258
XXIV, 1-14..... 198-202
15-24..... 260-261
XXXVII, 1-14..... 206-208
15-28..... 262-263
Daniel, II..... 266-267
IV..... 300-302
V, 25-28..... 303-306
VII..... 281-296
VIII..... 297
Osée, I, 2-3..... 36
3-9..... 52
II, 2-5..... 62, 69
III..... 72 ss.
Joël, I, 4..... 310
I, 7..... 311
15..... 322
II, 7-8..... 312
9..... 313
20..... 318
Zacharie, I, 7-17..... 330-332, 341

II, 1-4; Vulg.
I. 18-21..... 343-344
5-9; Vulg. II, 1-5. 348-351
10-17..... 352-354
III, 1-5..... 355-358, 360
6-10..... 362-366
IV, 1-14 366-370
V, 1-4..... 376-378
5-11..... 379-380
VI, 1-8..... 383-389
9-15..... 392, 395-399
Mt., XXV, 36..... 104
XXVI, 64..... 295
Lc., XII, 20..... 214
Act., XXI, 10-13..... 8
Rom., VIII, 35..... 104
Jac., II, 15-16..... 104
Apoc., X, 9-10..... 197

TABLE DES SYMBOLES

Arpenteur, *Zach.*, II, 5-9; Vulg. II, 1-5 348-354

Bagage d'exilé, *Ezéch.*, XII, 3-16 247-254
Bâtons (Les deux), *Ezéch.*, XXXVII, 15-28 262-265
Bélier et le bouc (Le), *Dan.*, VIII 297-300
Bêtes et le Fils d'homme (Les quatre) *Dan.*, VII 281-297
Branche d'amandier, *Jér.*, I, 11-12 108-109

Candélabre et les deux oliviers (Le), *Zach.*, IV 366-379
Cavaliers, *Zach.*, I, 7-17 330-343
Ceinture cachée, *Jér.*, XIII, 1-11 119-128
Champ d'Anathoth, *Jér.*, XXXII 144-147
Chars (Les quatre), *Zach.*, VI, 1-8 385-392
Chaudière, *Ez.*, XXIV, 1-14 198-205
Chaudière bouillante, *Jér.*, I, 13-16 110-112
Che'ar Yâchûb, *Is.*, VII, 3 95-96
Chemins (Les deux), *Ez.*, XXI, 23 à 29; Vulg. 18-24 254-260
Cheveux du prophète, *Ez.*, V 242-247
Cordes, *Ez.*, III, 25, IV, 8 212-216
Cornes (Les quatre), *Zach.*, II, 1-4; Vulg. I, 18-21 343-348
Couffes de figues, *Jér.*, XXIV, 1-10 112-115
Coupe de vin, *Jér.*, XXV, 15-29 115-119
Couronnement du grand prêtre Josué, *Zach.*, VI, 9-15 392-405
Croquis du siège de Jérusalem, *Ezéch.*, IV, 1-3, 7 218-223

Enfants d'Osée et de Gomer, *Osée*, I, 3-9 63-72
Epha, *Zach.*, V, 5-11 379-384

Galette souillée, *Ezéch.*, IV, 12-15 238-242
Gargoulette brisée, *Jér.*, XIX, 1-15 131-138

Immobilité sur le côté, *Ezéch.*, IV, 4-8 223-234
Isaïe, *Is.*, XX, 1-6 100-106

Jugo, *Jér.*, XXXVII-XXXVIII 138-144

Mahër-châlâl-hâch-baz, *Is.*, VIII, 1-4 96-100
Mané, thécel, pharès, *Dan.*, V 302-308
Mariage d'Osée avec Gomer, *Osée*, I, 2-3 36-62
Mariage d'Osée (Deuxième), *Osée*, III 72-93
Mort de la femme d'Ezéchiel, *Ez.*, XXIV, 15-24 260-262
Mutisme, *Ez.*, III, 26; XXXIII, 21-22 216-218

Nourriture rationnée, *Ez.*, IV, 9b, 10, 11, 16, 17 235-237

Ossements desséchés, *Ez.*, XXXVII, 1-14 206-211

Pain composite, *Ez.*, IV, 9a 237-238
Pierre dans l'Euphrate (La), *Jér.*, LI, 63-64 155-156
Pierres de Taphnès (Les), *Jé .*, XLIII, 8-13 151-155

Réchabites, *Jér.*, XXXV 148-150
Réhabilitation du grand prêtre, *Zach.*, III, 1-5 359-365
Rouleau mangé, *Ez.*, II, 8-III, 11 195-198
Rouleau volant, *Zach.*, V, 1-4 376-379

Sauterelles, *Joël*, ... 309-322
Songe de l'arbre, *Dan.*, IV 300-302
Statue aux éléments hétérogènes, *Dan.*, II 260-281

Vase manqué et refait, *Jér.*, XVIII, 1-12 128-131

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Avant-propos.....V-VI

CHAPITRE PREMIER. — **Préliminaires**..... 1-32

Symbole. Définition : Acte ou vision, 1-3. Traits empruntés à l'A. T., 5-8; au Nouveau Testament, 8. Réalité ou fiction. 9-10. Critérium esthétique, 11-12; critérium d'impossibilité, 13-14; d'efficacité. 15-16; pas de critérium infaillible : règle à chercher dans les indications formelles du texte sacré, 17, à compléter par l'analogie et par les critériums déjà signalés, 18. Visions et actes symboliques, 19-22. — *Symbolisme.* Méthode proposée d'exégèse symbolique : Ramener le symbole aux deux termes d'une comparaison, 22-27. Quelques observations concernant l'interprétation des symboles, 27-32. Plan du livre, 32.

CHAPITRE II. — **Les symboles d'Osée**..... 33-93.

Difficultés de ces symboles, 33-36. — 1. — *Mariage d'Osée avec Gomer* (I, 2-3) traduction, 36. Interprétation allégorique : saint Jérôme, van Hoonacker, Desnoyers, 36-41; Réalité historique des faits, 41-43. Conduite de Gomer : ce qu'était Gomer avant le mariage et comment elle se comporta par la suite, 43-58; *enfants de prostitution*, 50-52. Gomer ne manqua pas à ses obligations conjugales, 58. — Symbolisme : symbole partiel, 58-62.

2. — *Enfants d'Osée et de Gomer* (I, 3-9) traduction, 62; historicité des enfants, 63; légitimité des enfants, 63-68. — Le symbolisme réside dans le nom des enfants d'Osée : Jizre'el, 69-70, Lô ruḥâmâ, Lô ammi, 71.

3. — *Deuxième mariage d'Osée* (III) traduction, 72. La femme dont il s'agit est-elle la même personne que Gomer ? 73; arguments de Desnoyers et Harper, 74-76; arguments qui établissent que la femme du chap. III est différente de Gomer, 76-78; système de L. Gautier : Chap. III *doublet* du chap. I; réfutation, 79-80. Système de Marti : le chap. III ne serait ni authentique ni historique; réfutation, 80-82. Prix d'achat, 82-83. Que devint la femme après le mariage, 83-88. — Symbolisme des deux parties du symbole, 88-92. Résumé des divers symboles d'Osée, 92-93.

CHAPITRE III. — **Les Symboles d'Isaïe**..... 94-106

1. *Che'ar Yâchûb*, fils d'Isaïe, est par son nom même une prophétie vivante, 95-96.

2. — *Mahêr-châlâl-hâch-baz* (VIII, 1-4) traduction, 96. Deux éléments de ce symbole : inscription du nom et naissance de l'enfant, 97-98. — Symbolisme, 99-100.

3. — *Isaïe* (XX, 1-10) traduction, 100. Trois années durant, le prophète marche nu et déchaussé, 101. Interprétation des anciens, 102; des modernes, 103-105. — Symbolisme, 106.

CHAPITRE IV. — **Les symboles de Jérémie**..... 107-156

§ I. VISIONS SYMBOLIQUES, 108-118.

1. — *La branche d'amandier* (I, 11, 12) traduction, explication, 108. — Symbolisme, 109.

2. — *La chaudière bouillante* (I, 13-16) traduction, 110. Emplacement de la chaudière, 110-111. — Symbolisme, 112.

3. — *Les couffes de figues* (XXIV, 1-10) traduction, 113. Les commentateurs reconnaissent généralement que le symbole s'est passé en vision, 113. — Symbolisme, 114. Explications extrasymboliques, 114-115.

4. — *La coupe de vin* (XXV, 15-29) traduction, 115-116. Le sens figuré semble le seul recevable, 117. — Symbolisme, 118.

§ II. ACTES SYMBOLIQUES, 118-156.

1. — *La ceinture cachée* (XIII, 1-11) traduction, 119. Pour des raisons diverses, saint Jérôme, Duhm, Giesebrecht récusent la réalité du symbole, 120-122. La majorité des interprètes se prononcent pour l'interprétation historique et littérale, 123. S'agit-il de l'*Euphrate* ou de l'*ouady Fara?* 124-126. Jérémie portait-il pagne ou ceinture? 125-127. — Symbolisme, 127-128.

2. — *Le vase manqué et refait* (XVIII, 1-12) traduction, 128-129. Symbole réel, 129-130. — Symbolisme, 130-131.

3. — *La gargoulette brisée* (XIX, 1-15) traduction 131-132. Symbole réel, 132. Gargoulette, 133. Jérémie se rend dans la vallée de *Ben-Hinnom*, vulgairement la *Géhenne*, au lieu dit *Topheth*, 133-135. — Symbolisme, 135-138.

4. — *Le joug* (XXVII-XXVIII). Traduction des VV. 1-4, 11-12; épilogue de l'histoire du joug, 139. Date de l'événement, 140-141. Jérémie a-t-il envoyé un joug à tous les roitelets des environs? 142-143. — Symbolisme, 143-144.

5. — *Le champ d'Anathoth* (XXXII). Résumé du symbole, 144-146. — Symbolisme : particularité de ce symbole, 146-147.

6. — *Les Réchabites* (XXXV). Résumé, 148. Argumentation par *contraste* et concluant par un *a fortiori*, 149. — Symbolisme, 149. On peut rapprocher de ce symbole plusieurs paraboles évangéliques, 150.

7. — *Les pierres de Taphnès* (XLIII, 8-13) traduction, 151; certaines difficultés de détail, 151. Réalité du symbole attaquée par Duhm, 152. Symbolisme. Expressions à entendre métaphoriquement, 152-156.

8. — *La pierre dans l'Euphrate* (LI., 63 64) traduction, 155. Symbole réel, 155. Symbolisme, 156.

CHAPITRE V. — **Les symboles d'Ezéchiel**.....157-264

Les difficultés des symboles d'Ezéchiel sont de nature très diverse, 157. Difficultés spéciales concernant sa personne et l'état littéraire de son œuvre, 158-159.

§ I. ETAT DU PROPHÈTE DURANT LA PÉRIODE SYMBOLIQUE, 159-177.

Théorie de Klostermann (Ezéchiel déjà prédisposé à la catalepsie fut frappé de cette infirmité à la suite d'une vision), 159-163, retouchée par Bertholet (catalepsie et autosuggestion), 164; par Kraetzschmar, 164, Gautier, 165. Appréciation du système par Touzard, 165. — La démonstration de Klostermann est viciée par un notable abus des textes, 166-173. Le cas d'Ezéchiel ne possède aucun des caractères de la catalepsie, 173-176. Conclusion, 177.

§ II. ÉTAT LITTÉRAIRE DES SYMBOLES, 177-195.

Possédons-nous le texte original des symboles? 177. Solution de Hermann, 178; de Kraetzschmar, 179-180. Symboles du chap. IV, 184-186. Principaux indices de remaniements, 186-193. Reconstitution proposée du chap. IV, 194.

§ III. — VISIONS SYMBOLIQUES, 195-210.

1. — *Le rouleau mangé* (II, 8; III, 11) traduction, 195. Cette scène fait partie de la vision inaugurale, 196. — Symbolisme, 197.

2. — *La chaudière* (XXIV, 1-14) traduction, 198. Le symbole se partage en deux tableaux, 199. Anomalie du premier tableau : solution de Hermann, 200-202. — Symbolisme des deux tableaux, 202-205.

3. — *Vision des ossements desséchés* (XXXVII, 1-14). Résumé, 206. Interprétation de Bertholet, 207. — Symbolisme. Explication de saint Jérôme. Foi du prophète en la résurrection des morts, 209-210.

§ IV. — ACTES SYMBOLIQUES, 211-264.

1. — *Les cordes* (III, 25; IV, 8) traduction; s'agit-il de liens matériels. 212. Par qui le prophète a-t-il été lié? 213-214. Il faut entendre les cordes au sens métaphorique, 215.

2. — *Le mutisme* (III, 26-27; XXXIII, 21-22) traduction, 216. Raison du mutisme, 217-218. Symbolisme, 218.

3. — *Le croquis du siège de Jérusalem* (IV, 1-3, 7) traduction 218-219. Le symbole est-il réel? 219. La brique, 219. La plaque de fer, 220. — Symbolisme, 221-223.

4. — *L'immobilité sur le côté* (IV, 4 8) traduction, 223. Symbole réel? Opinion de saint Jérôme, 224, de dom Calmet, 225. Interprétation mitigée, 225; interprétation littérale, qui est le plus en faveur, 226. Durée de cette immobilité, 227-230. — Symbolisme, 231-234.

5. — *La nourriture rationnée* (IV, 9b, 10, 11, 16, 17) traduction 235. Symbole réel, 235. — Symbolisme, 236.

6. — *Le pain composite* (IV, 9a) traduction, 237. — Symbolisme, 237-238.

7. — *La galette souillée* (IV, 12-15) traduction, 238. Symbole historique, 239; cadre historique, 240. — Symbolisme, 241-242.

8. — *Les cheveux du prophète* (V) traduction des VV. 1-4, 12. Symbole réel. Cheveux divisés en trois parts, 243. Difficultés d'interprétation du v. 4, 244-24 — 5. Symbolisme, 246-247.

9. — *Le bagage d'exilé* (XII, 3-16) traduction, 247. Symbole réel, authentique, 248-250. Divergences entre l'hébreu et les versions 250. Manière dont le prophète sortit par la brèche, 250-252. — Symbolisme double : captivité des Hiérosolymites, malheurs du roi, 252-254.

10. — *Les deux chemins* (XXI, 23-29; Vulg. 18-24) traduction, 254, Symbole réel, 255. Ézéchiel trace un signe unique, 256-258. — Symbolisme énoncé aux vv. 26-27, 258, suivi d'un discours extrasymbolique, 259.

11. — *La mort de la femme d'Ézéchiel* (XXIV, 15-24) traduction, 260. — Symbolisme, 261. Interprétations défectueuses du symbole, 262.

12. — *Les deux bâtons* (XXXVII, 15-28 traduction, 262. Symbole réel. 263. — Symbolisme, 263-264.

CHAPITRE VI. — **Les symboles de Daniel**..... 265-303.

L'auteur sacré a ordinairement expliqué chaque symbole, 265. — 1. — *La statue aux éléments hétérogènes* (II) Résumé du symbole, 266. Explications de Daniel, 266-267, des exégètes, 267. Le second royaume est collectivement celui des Méde-Perses, 268-270. Le quatrième royaume ne saurait être celui des Romains, 270-277. Conclusion, 278. Symbole de la pierre qui vient frapper la statue, 278-280. Résumé du symbole, 280.

2. — *Les quatre bêtes et le Fils d'homme* (VII). Résumé, 281. Symbolisme : Explications de Daniel, 282; des exégètes. La seconde et la troisième bête ne symbolisent pas respectivement les royaumes des Mèdes et des Perses, 283-285. La quatrième bête ne représente pas l'empire romain, 285-289. Le Fils d'homme, 289-296. Résumé du symbole, 296.

3. — *Le bélier et le bouc* (VIII). Résumé, 297. Symbolisme, 298. Interprétation des 2.300 soirs et matins, 299.

4. — *Le songe de l'arbre* (IV). Résumé, 300. Interprétation de Daniel, 300-302.

5. — *Mané, thécel, pharès* (V). Résumé, 303. Teneur du texte de l'inscription, 304. — Symbolisme. Double sens de l'inscription : Sens apparent, 304-306; sens réel, 306-308.

CHAPITRE VII. — **Les symboles de Joël**..... 309-322

Les sauterelles. Nature du fléau, 309. Interprétation allégorique, 310-311; littérale, 311-314; apocalyptique, 314-316. *Le jour de Jahvé*, 317. Coloration apocalyptique, 316-318. — Symbolisme du fléau suivant les diverses interprétations, 319-321; du jour de Jahvé, 322.

CHAPITRE VIII. — **Les symboles de Zacharie**..... 323-405

Les prophéties de Zacharie célèbres par leur obscurité, 323. Préoccupations historiques dans chaque symbole, 324. Affinité des divers symboles de Zacharie, 325, d'après Marti et Mitchell. Groupement proposé, 326. La théorie de M. van Hoonacker, 327, ne paraît pas recevable, 328-330.

1. — *Les cavaliers* (I, 7-17) traduction, 330. Personnages du symbole; rôle qu'ils y jouent, 331-332. Interprétation de M. van Hoonacker, 332-334. Les couleurs ont-elles une signification? 335. Les courriers, 336. La terre, 337. Les anges, 337-338. — Symbolisme. Rapports des cavaliers, 339-340. Requête de l'ange de Jahvé, 342; oracle de Dieu, 342.

2. — *Les quatre cornes* (II, 1-4; Vulg. 1, 18-21) traduction, explication, 344. — Signification des cornes, 344-345; des artisans, 346. Interprétation de M. van Hoonacker, 347-348.

3. — *L'arpenteur* (II, 5-9; Vulg. II, 1-5) traduction. Interprétation, 349-350. — Enseignements de cette vision, 351-354.

4. — *La réhabilitation du grand prêtre* (III, 1-5) traduction, 355. Personnages du symbole : l'ange de Jahvé, le grand prêtre, l'adversaire, 356-358. — Symbolisme. Mise en accusation du grand prêtre, 358-359; les péchés, 360. Le discours des vv. 6-10 est à considérer comme un développement extrasymbolique, 362-364. Ce passage doit s'entendre de Zorobabel, 364-365.

5. — *Le candélabre et les deux oliviers* (IV) traduction, 366. Quelques problèmes de critique textuelle, 366-369. — Symbolisme : opinions diverses, 370-373; quelques détails d'exégèse, 373-375.

6. — *Le rouleau volant* (V, 1-4) traduction, 376; explication, 376-378. — Symbolisme, 378-379.

7. — *L'épha* (V, 5-11) traduction, 379; véritable leçon de quelques mots, 380. – Symbolisme de l'épha, 381, des deux femmes aux ailes de cigogne, 382. Pourquoi l'iniquité est-elle déportée au pays de Sennaar? Théorie de M. van Hoonacker, 382-384. Résumé du symbole, 384.

8. *Les quatre chars* (VI, 1-8) traduction, 385; difficultés du texte, 385-389. — Symbolisme, 390-392.

9. — *Le couronnement du grand prêtre* (VI, 9-15) traduction, 392. Acte ou vision? M. van Hoonacker se prononce pour la vision, 393; la presque totalité des commentateurs, pour la réalité de l'acte, 394. Etude du texte, 395-400. Description du symbole, 400-401; la gola, 401. Symbolisme, 401-402. Zorobabel, figure du Messie, 403-405.

CONCLUSION. *Affinité entre les symboles et les paraboles* 406-409

BIBLIOGRAPHIE..... 410-411

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos v
Chapitre premier. — **Préliminaires** 1
Chapitre ii. — **Les Symboles d'Osée** 33
Chapitre iii. — **Les Symboles d'Isaïe** 94
Chapitre iv. — **Les Symboles de Jérémie** 107
Chapitre v. — **Les Symboles d'Ezéchiel** 157
Chapitre vi. — **Les Symboles de Daniel** 265
Chapitre vii. — **Les Symboles de Joël** 309
Chapitre viii. — **Les Symboles de Zacharie** 323
Conclusion 406
Bibliographie 410
Principaux textes expliqués ou cités 413
Table des Symboles 415
Table analytique des matières 417

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

Bib.Lit.
B.

Author Buzy, D.

Title Les symboles de l'Ancien Testament.

193126

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 03 09 06 10 002 1